لقد آذن صبحك بالبلج

إن من مقتضيات اليقظة السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية في أي أمة أنها لا تعطي لظواهر الأشياء والقضايا وصورها أكثر من حقها الذي تستحقه في الدراسة والتحليل، واستخلاص النتائج، ثم التخطيط وبناء الاستراتيجيات، وكذا في تناول الأحداث والنوازل والواقعات، ولقد شهد تاريخنا الإسلامي انتكاسات كبيرة لفئات كثيرة، اعتمدت في حساباتها، وتقديرها للأمور، ومآلات الأفعال والتصرفات على ظواهر تلك القضايا والأحداث والأعمال والتصرفات ومظاهرها وصورها وأشكالها، وبخاصة إذا كانت نظرة الفاحص الممحص المسؤول المؤتمن نظرة لا تتعدى موضع الخطوة التالية، ويكفيه من منثور اللسان حلاوته، ويقنعه جمال الصورة المصنوعة للأشياء، ولا يكلف نفسه البحث فيما وراءها، ولقد حذرنا ديننا من الاغترار بالمحاسن، وعدم الالتفات للأصول والمنابت؛ حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إياكم وخضراء الدمن قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟، قال: المرأة الحسناء في منبت السوء"، كما علمتنا حوادث الليالي والأيام؛ أن الذي يعطيك من طرف اللسان حلاوة، قد يروغ منك كما يروغ الثعلب.

وبناء على ما سبق فقد كانت الأمة في فترة من تسامحها ترى أنياب الليث بارزة، وكانت تعتقد أن الليث يبتسم، لكنها أدركت أخيرًا أن الأشبال لا تبتسم، فكان لزامًا عليها إعادة النظر في منظومة التقييم برمتها ومن جذورها، وهو ما تعالت به أصوات كثيرة، وسالت في طلبه أحبار غزيرة، تروم إعادة النظر في آليات التمحيص، والبحث في الجذور بدل الاكتفاء بالقشور؛ لأن المؤمن بالأصالة كيس فطن، وأنه ليس بخب ولا الخب يخدعه.

لقد أذن صبحك بالبلج

فبدأت تباشير انبلاج صبح جديد في بقاع عديدة من عالمنا الإسلامي تعتمد منهج المراجعة والتصحيح والتجديد العميق لمنظومة التقييم في كل شيء، وبدأ معها بروز تغيير واضح في التفكير الإسلامي في نظرته للغير، وظهر معه اقتناع كبير بين مكوناته بضرورة التعاون الجامع الشامل، وفي الوقت نفسه بدأ يتولد شعور لدى عناصره بأن الدفع الذاتي البيني أفضل من دفع القوة الخارجية التي قد تنفصم في أي لحظة ولأي سبب، وأن استغلال الكفاءات، والاعتماد على الخبرات الوطنية والبينية، لا بد أن يكون حجر الزاوية في العمل.

وإننا نعتقد أن خيوط الصباح البيضاء بدأت تلوح وسط ظلام الليل الدامس الجاثم على صدر أمتنا، وأن أشعة الشمس تشق طريقها نحونا وسط صعوبات بالغة لكنها تتقدم، قد تستغرق وقتًا لكنها ستشرق في بعض أرضنا، ثم يعم نورها إن شاء الله، إن أول الغيث قطرة ثم ينهمر، فقد لا ندرك نحن تلك المرحلة، مع أن كثيرًا منا سيكون وقود إقلاعها، إلا أن أبناءنا سيعيشونها أمرًا واقعًا بإذن الله، وسيكونون أكثر حرصًا منا عليها، وعلى رعايتها؛ لأن الحياة وقسوة العالم القريب والبعيد عليهم ستعلمهم أن العزة في ازدهار وطنهم، ووحدة أمتهم، وتعاونهم فيما بينهم، وأنه يسعى بذمتهم أدناهم.

والله الموفق لما فيه الخير والسداد...

مدير التحرير

د. عز الدين بن زغيبة

التناص القرآني في "عيون البصائر" للبشير الإبراهيمي

أ. د. مارية ريمة غربي
أم البواقي- الجزائر

التناص بوصفه حقلاً معرفيًا واسعًا قد جرى الاتفاق على ظهوره لأول مرة على يد الباحثة "جوليا كريستيفا" في عدة أبحاث لها كتبت بين ١٩٦٦-١٩٦٧م، وصدرت في مجلتي (تيل-كيل) و(كريتيك)، وأعيد نشرها في كتابيها (سيميوتيك)، و(نص الرواية)، وفي مقدمة كتاب (ديستوفسكي) لـ "باختين"[١]، فقد عنى (باختين) بالتناص: "الوقوف على حقيقة التفاعل الواقع في النصوص في استعادتها، أو محاكاتها لنصوص أخرى أو لأجزاء من نصوص سابقة عليها، والذي أفاد منه بعد ذلك العديد من الباحثين حتى استوى مفهوم التناص بشكل تام على يد تلميذته الباحثة البلغارية خريجة السربون"[٢]، فكان أول تعريف للتناص عند (كريستيفا) يقوم على مستوى إنتاج النص؛ أي حدوث التناص أثناء الإبداع، وليس ما بعد الإنتاج بوصفه آلية نقدية فاحصة للنص، فالتناص عندها هو "التقاطع داخل نص لتعبير مأخوذ من نصوص أخرى"، إلا أن (كريستيفا) تعود مرة أخرى وتُعرّف التناص انطلاقًا من مستوى النص ما بعد الإنتاج، وليس أثناءه؛ حيث تقول: "كل نص هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات، وكل نص هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى " وهذا التعريف تنطبق عليه مقولة (رولان بارت) عندما وصف النص بأنه: "جيولوجيا كتابات"[٣]، فالنص الجديد هو عبارة عن مجموعة كبيرة من الكتابات السابقة وحوصلة لنصوص متعددة، تم التنقيب عنها والنهل منها.

كما عرف هذا المفهوم النقدي -التناص- جملة من المسميات في نقدنا العربي القديم، فمن النقاد من أطلق عليه مصطلح "السرقات الأدبية"، ومنهم من أسماه: "التضمين"، و"الاقتباس"، فقد استخدم النقاد العرب في معالجتهم لظاهرة "السرقات" مسميات متباينة تدل على موضوعية الناقد، أو تحيزه، أو رؤيته النقدية؛ حيث أطلق عليها (أبو هلال العسكري) مصطلح "الأخذ"، وكذلك فعل (ابن رشيق)، وسماها (الآمدي) "السرقات"، أما (عبد القاهر الجرجاني) فقد كان أكثر توفيقًا في مصطلحه "الاحتذاء" من النقاد السابقين، لما في هذا المصطلح من دلالات، أولها: السير على نهج الآخرين،

وثانيها: الابتكار، وثالثها: تقاسم الأشياء مع الآخرين، ويتضح من هذه الدلالات أن شخصية المحتذي لا تذوب في شخصية المحتذى به، بل له شخصيته المستقلة التي تشربت نصوصًا سابقة، تضافرت في إنتاجها ذاكرته الخاصة والعامة ومخزونه الثقافي(٤)، والتضمين عند أهل البلاغة هو: استعارتك الأنصاف والأبيات من غيرك، وإدخالك إياه في أثناء أبيات قصيدتك(٥)، والتضمين في البديع: أن يأخذ الشاعر أو الناثر آية أو حديثًا أو حكمة أو مثلاً، أو شطرًا أو بيتًا من شعر غيره بلفظه ومعناه، ومنه تضمين قول (امرئ القيس) في شعر أحد الشعراء:

عـــود لمـــا بـــتُ ضيفـــا لـه
أقــرضــه بُـخــــلا بيـاسيـن
فـبتُ والأرض فـراشـي وقـد
غـنَّـت "قـفـا نـبـك" مـصـاريـني

فالقول "قفا نبك" من كلام (امرئ القيس) ضمنه الشاعر بيته، فقد أدى وظيفة إبلاغية ووظيفة جمالية وشعرية في هذا السياق(٦)، وهذا ما يبرز القيمة الفنية للتضمين؛ حيث يجعل النص الواحد مزيجًا من النصوص المتناغمة التي تُطرب الأذن بحضورها، وتُثري النص بتنوعها.

أما الاقتباس فهو الأقرب لمفهوم التناص القرآني؛ حيث لا يخرج عن كونه أخذ من النص الديني بنوعيه القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف؛ ليتم إدراجه وتضمينه في كلام أو نص آخر؛ ليكتسب قيمة جمالية وفنية في اللفظ والمعنى، فقد عرفه (الرازي) بقوله: "هو أن تُدرج كلمة من القرآن أو آية منه في الكلام تزيينًا لنظامه وتضخيمًا لشأنه"، ويُعرفه الحلبي بقوله: "هو أن يضمن الكلام شيئًا من القرآن أو الحديث ولا ينبه عليه للعلم به "(٧)، ويُذكر أنه يجوز "أن يضمن المتكلم كلامه شيئًا من القرآن الكريم أو الحديث الشريف دون أن يشعر بذلك، ويجوز أن يحتفظ المقتبس بالنص القرآني أو النبوي، أو أن ينقله إلى معنى آخر."(٨) وقد عُرف هذا اللون من الأخذ منذ عهد مبكر؛ حيث كانوا يسمون الخطبة التي لا تُوشح بالقرآن الكريم (بتراء)، وروى (الجاحظ) عن (عمران بن حطان) أنه قال: "إن أول خطبة خطبتها عن (ابن زياد) فأعجب بها الناس وشهدها عمي وأبي، ثم إني مررتُ ببعض المجالس فسمعت رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن "(٩)، وهذا ما يدل دلالة واضحة على أهمية الاقتباس من القرآن الكريم في عملية إنتاج العمل الأدبي لدى البلغاء والفصحاء، باعتباره التنزيل الأسمى والأرقى من كل ما قيل وكل ما يُقال. وقد قام المنظرون بوضع ثلاثة قوانين لإعادة كتابة النص الغائب(١٠)، تتمثل في:

١- الاجترار: وهو عملية إعادة كتابة النص الغائب بوعي سكوني.

٢- الامتصاص: وهو عملية إعادة كتابة

النص الغائب وفق حاضر النص الجديد ليصبح استمرارًا له.

٣-الحوار: وهو عملية تغيير النص الغائب ونفي قدسيته في العمليات السابقة.

التناص القرآني في "عيون البصائر":

يمثل القرآن القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية، بعدّه المصدر الذي تنبثق عنه الرؤية الدينية للوجود، فهو الخطاب المتعالي بنسيجه الدلالي والأسلوبي، وتركيبه اللغوي المخصوص، فأكثر ما يُميز خطابات (البشير الإبراهيمي) في "عيون البصائر" هو الاقتباس من القرآن الكريم؛ بحيث لا يخلو أي نص من نصوصه الحاضرة من النصوص القرآنية، التي يوظفها توظيفًا لائقًا يناسب المقام، ويُحفز العبارة للظهور واستنطاق العقول، دفاعًا عن قضاياه، فالجو العائلي المتدين الذي نشأ فيه الشيخ (البشير الإبراهيمي) جعله متشبعًا بالثقافة الإسلامية وهذا ما جعل منه رجلاً فذًا ومصلحًا اجتماعيًا مطمعه الأول هو تسيير المجتمع دون هضم الحقوق، فاستقى مبادئه الأولى لهذا المبدأ من القرآن الذي كان مصدر إلهام في صياغة الألفاظ وإطلاق العبارات، وللإشارة فإن مبدأ الاقتباس من القرآن بمثابة المتكأ البلاغي والسند الدفاعي الذي يستند إليه في إطلاق أحكامه وتدعيم حججه، ولذلك نراه يقتبس من القرآن آيات مختلفة تدعم أفكاره، وألفاظًا تعزز معانيه، وقصصًا تعبر عن واقع التجربة الإنسانية،

وعليه يمكن تقسيم التناص القرآني في خطابات (الإبراهيمي) إلى ثلاثة أقسام هي:

أولاً- الاقتباس من الآيات القرآنية:

وهذا ما نلمس وجوده في هذه الخطابات التي استخدم فيها (البشير الإبراهيمي) التناص القرآني بشكل مباشر وصريح لاستحضار النص الغائب ودمجه مع النص الحاضر؛ حيث نجده يعيد كتابة آيات القرآن الكريم، من خلال نسخها كما هي؛ ليكون أقرب إلى الاستشهاد بالتنزيل المقدس، في هذه المواضع: حينما دعا (الإبراهيمي) الجزائريين إلى: استهجان المنكر وإبطال الباطل، والعمل بما دعا إليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعدم مجاراة الاستعمار الفرنسي في قراراته والسكوت عليها، وبخاصة إذا ما تعلق الأمر بالمسائل الدينية، قائلاً: "فيا قوم...اعلموا أن سكوت الأوائل على المنكر لا يكون حجة على الله، وأن إقرار الأواخر له لا يكون حجة على دينه، بل لله الحجة البالغة على عباده، ولرسوله البينة القائمة على أمته، "وما آتاكم الرسول فخذوه "، وهل مما آتانا الرسول أن نعطي الدنية في ديننا، ونرضى باختيار المسيحيين لأئمتنا"[١١]، مقتبسًا بشكل واضح ومباشر قوله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[١٢]؛ ليستحضر ما جاء به الدين وينوه بخطورة عزوف العلماء عن العمل بمبادئ الدين الذي أنزله الرحمن على رسوله الأمين لِيُنير درب المسلمين.فهذا

النص يتضمن قرائن صريحة تكشف عن مرجعيتها، وهذا ما يجعله يحتفظ بطابعه القدسي، الذي يضفي عليه مصداقية أكثر.

فالناظر إلى علاقة النص النثري بالنص القرآني يلحظ جليًا أن التصرف بالنص السابق لا يتعدى التشكيل اللغوي، فالدلالة ظلت على حالها، والفضاء الديني هو ذاته، بل جاء التوظيف مؤكدًا للدلالة؛ ليبدو تسليط الضوء على النص القرآني أوضح من الإحالة إلى واقع النص.

وفي موضع آخر نجد أن الكاتب قد ارتقى إلى أعلى مستويات التناص مع بعض الآيات القرآنية، حين نراه يندد بقرار الحكومة الذي يوجب الرخصة على المعلم، في قوله: "وقد يتأتى للحكومة أن تقول: إن عملية الرخصة بسيطة، وما هي إلا طلب وإيجاب، وقد امتحنا هذا القول فوجدنا الحكومة تيسر على من رضيت عنه، وتُعسر على المغضوب عليهم"(١٣)، فهو هنا يستدعي بشكل فعل قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾(١٤) محاورًا قوله تعالى: ﴿ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ ﴾، ومعناها "الذين سلموا من غضب الله والضلال، أو صفة له مبينة أو مقيدة، على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة، وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من الغضب والضلال"(١٥)، هذا المعنى الذي قام بهدمه وإعادة بناءه عندما حذف أداة النفي "غير" فأصبح "المغضوب عليهم"، للدلالة على فئة من الناس لم تسلم من ظلم وجور قرارات الحكومة؛ حيث يسعى الكاتب إلى توسيع فضاء المعنى في نصه، وتعميق التأثير في المتلقي من خلال نصوصه المتناصة.

وفي مقطع آخر نجد (الإبراهيمي) يوجه نداء للآباء يدعوهم من خلاله إلى مساندة جمعية العلماء المسلمين على هدم وردم كل معترض يعترض سبيل طلبة العلم الجزائريين خارج البلاد، بقوله: "فأعينوها- أيها الآباء-بقوة تجعل بين أبناءكم وبين أولئك اللصوص ردمًا، وما هذه القوة بزبر الحديد، ولكنها بالإعانة والتأييد، وبالمراقبة والتشديد، وبالوصايا الحازمة للتلامذة، أن يعرفوا قيمة ما هاجروا إليه، فيقصروا جهودهم وأوقاتهم عليه"(١٦).

حيث وقف على محاورة قوله تعالى في سورة الكهف على لسان (ذو القرنين): ﴿ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيۡرٞ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجۡعَلۡ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُمۡ رَدۡمًا ٩٥ ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلۡحَدِيدِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيۡنَ ٱلصَّدَفَيۡنِ قَالَ ٱنفُخُواْۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارٗا قَالَ ءَاتُونِيٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا ﴾(١٧)، مستلهمًا هذا النص القرآني بشكل جزئي، وبصورة سريعة عمد من خلالها إلى الإيحاء بالنص الغائب دون الاتكاء عليه مباشرة.

وفي مواضع أخرى نجد (الإبراهيمي) قد قام باجترار النص القرآني مستهلكًا آياته قصد تعزيز المعنى وتقريب الصورة من المخاطب بشكل أقوى كما جاء في قوله: "حلا لهذه الحكومة المسيحية اللائكية معًا،

التناص القرآني في "عيون البصائر" للبشير الإبراهيمي

الجمهورية الديكتاتورية معًا، الجامعة بين الأضداد، الضاربة دون حرية الجزائر بالأسداد، أن تحارب الله في دينه الإسلام، فتنتهك حرماته، وتأكل تراثه أكلا لماً"[18]، مقتبسًا قوله تعالى: ﴿ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾[19]، فالتراث هو الميراث وأصله وراث، وأكلا لماً؛ أي ذا لم أو هو نفس اللم على المبالغة، واللم الجمع ومنه قول النابغة:

ولست بمستبق أخا لا تلمه
على شعث أي الرجال المهذب

والمراد به هنا الجمع بين الحلال والحرام، وما يحمده وما لا يحمده، ومنه قول الحطيئة:

إذا كان لماً يتبع الذم ربه
فلا قدس الرحمن تلك الطواحنا

يعني أنكم تجمعون في أكلكم بين نصيبكم من الميراث ونصيب غيركم، وقيل يعني تأكلون ما جمعه الميت المورث من حلال وحرام عالمين بذلك فتلمون في الأكل بين حلاله وحرامه[20]، فالكاتب يستلهم النص القرآني ليحدث دلالة تتوافق معه.

وقد اعتمد (الإبراهيمي) على الاقتباس من القرآن الكريم، معيدًا نسخه بصورة مباشرة مقتطعًا الجزء المهم منه مشكلاً بذلك خطابًا تمتزج فيه اللهجة الخطابية القرآنية مع ما تجود به قريحته من ألفاظ جزلة، تشع حكمة؛ حيث يقول:

"إن سكوت علماء الأرض كلهم على الباطل في الدين لا يصيره حقًا، وإن تواطؤهم جميعًا على منكر فيه لا يصيره معروفًا، وإننا لسنا من الكرامة على الله أن ينسخ أحكام ديننا لأجلنا، أو ينسخ صواب دينه لأجل خطئنا فيه، وما ثم إلا ما ختمت به الرسالة: "اليوم أكملتُ لكم دينكم "، فما لم يكن يومئذ دينًا فليس اليوم بدين"[21]؛ حيث يحيلنا (الإبراهيمي) بشكل مباشر إلى استرجاع نزول قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[22] بعد الخطبة التي ألقاها الرسول –صلى الله عليه وسلم – في حجة الوداع.

يتضح مما سبق أن توظيف النصوص القرآنية في النثر بشكل فني يزيد من إيحاءات النص النثري ويعمق ثراءه، كما يفتح له آفاق رحبة من التدبر والتأويل.

ثانيًا- الاقتباس من ألفاظ النص القرآني:

لم يكن الاقتباس من النص القرآني عند(الإبراهيمي) مجرد اجترار سكوني لآياته الكريمة التي تأصلت في صدره قبل أن ترى النور عبر كتاباته النثرية المختلفة؛ حيث نجده يعبر عن فكره عن طريق اقتباس ألفاظ القرآن الكريم التي يدمجها ببراعة وقوة داخل خطاباته النثرية فتحدث دلالات سياقية جديدة، نذكر منها:

لفظة (المرصاد) التي تعني الموضع الذي تُرصد الناس فيه، كالمضمار: الموضع الذي تُضمر فيه الخيل من ميدان السباق ونحوه، والمرصاد المكان الذي يُرصد فيه

العدو[٢٣]، في قوله: " فالتعلم هذه الحكومة السائرة على منهج لا يتبدل في احتكار أمور ديننا أننا سائرون على منهج لا يتبدل في المطالبة بحقنا الديني الطبيعي، وفي التظلم منها والتشنيع عليها، وأننا لها بالمرصاد"[٢٤] فهذا الخطاب الإبراهيمي الموجه إلى الحكومة الاستعمارية يجسد تمثيلاً لعموم علم هؤلاء المطالبين بحقهم الطبيعي في ممارسة شرائعهم الدينية خاصة منها فريضة الحج، ويقظتهم المشتعلة إزاء أفعال تلك الحكومة فهم مترقبون بعين واعية لما يكون من أعمالهم وحركاتهم، وهذا ما يجعلنا نسترجع قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴾[٢٥]، فالكاتب يجتزئ قطعة من ذلك النص السابق، ويضعها في نصه الجديد بعد توطئة مناسبة لها، فمن المفسرين من يخص هذه الآية إما بوعيد الكفار، أو بوعيد العصاة، أما الأول فقال (الزجاج): يرصد الله من كفر به وعدل عن طاعته بالعذاب، وأما الثاني فقال (الضحاك) يرصد لأهل الظلم والمعصية[٢٦].

أما الكاتب فيخص لفظة (بالمرصاد)، رصد أصحاب ذوي الحقوق الإسلامية بالجزائر لكل هفوة ظلم وتعسف واستبداد تصدر عن الحكومة الاستعمارية، وتمس شريعتهم ومبادئهم وانتمائهم الديني؛ حيث جعل النص الغائب يتلاءم مع الموقف الاتصالي الجديد وموضوع النص الحاضر.

كما قام (الإبراهيمي) باقتباس لفظتي (ترجف-الراجفة) التي تعود في الأصل إلى (الرجفة) على وزن (الفعلة) من قول القائل: "رجف بفلان كذا يجف رجفًا"، وذلك إذا حركه وزعزعه[٢٧]، في قوله: " وجدوا في القرآن وفي الوصايا النبوية وفي عهود الخلفاء الراشدين ما يرد عنهم الشرور والغوائل، حتى أصبح هذا الشمال ملاذًا لكل من ترجف به راجفة في أوروبا من اليهود"[٢٨] الذي يحيلنا إلى استدعاء قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴾[٢٩]؛ حيث نجد الكاتب يعيد كتابة ألفاظ الآية الكريمة ضمن سياق مختلف محورًا بنيتها الأصلية؛ ليضمن استقلالية النص الحاضر جزئيًا، بهدف وضع المتلقي أمام صورة جديدة، تجسد سماحة الدين الإسلامي الذي يعدُّ ملاذًا مقنعًا لكل باحث عن الأمان والطمأنينة والراحة النفسية، وعاصمًا قويًا لكل البشر - مسيحيون ويهود وغيرهم - من أشكال الظلم والتعسف التي لا يجدون لها حلاً ساميًا إلا في مبادئ الدين الإسلامي الذي يزجر الظلم، وينصر ما هو حقًّا ويُبطل ما هو باطلاً.

ثالثًا- التناص مع القصص القرآني:

يتطلع (الإبراهيمي) من خلال تناصه مع القصص القرآني إلى فتح أفق جديد للمدلولات الإيديولوجية وترقية أبعاده اللغوية؛ لأن القصص القرآني هو المرآة العاكسة لحقيقة الدين، وهو الموجه لسبل إرضاء رب العالمين، كما أنه الدليل على طبائع الناس وطُرق علاجها، و"سنن الله

في عقابها أو معاناتها؛ لأن الإنسان هو الإنسان من مئة قرن خلت إلى مئة قرن يلدها المستقبل المنظور، لن تتغير طبيعته، ولن يتبدل جوهره"(٣٠)، فالقصص "أداة للإصلاح الاجتماعي ومقياس للحكم العادل وإبعاد الهوى، وإثبات لبعض الأحكام الشرعية"(٣١).

١- قصة سيدنا "موسى" مع "الخضر" -عليهما السلام- رمز الغموض:

إن انفتاح النص في بنائه يوازيه انفتاح آخر على بنيات نصية، أصبحت جزءًا منه، وبذلك فهو يتفاعل معها ويحاورها، ومن خلال هذا التفاعل ينتج دلالة جديدة وموقفًا جديدًا من النص وزمنه وتاريخه(٣٢)، فالكاتب حينما ينتج نصه تنفتح مخيلته على المخزون اللغوي والثقافي المشكل لديه، والخاضع للتشكيل الجديد، والمتلقي حينما يتلقى النص ذاته تنفتح ذاكرته على نصوص مختلفة سواء أكان ذلك الانفتاح اختياريًا أم تلقائيًا، ومن بين النصوص التي خضعت لتصور (الإبراهيمي) قصة سيدنا موسى مع صاحبه الخضر -عليهما السلام- وما يرافقها من دلالات، اختار الكاتب أن يلملم ثناياه عن طريق التلميح إليها، في قوله:

"وإن هذه الحكومة تقدم التجريب على التخريب، وقد جربتكم فوجدت منكم جدارًا متداعيًا للسقوط فما أقامته بل خربته؛ لأنه لم يكن لغلامين يتيمين في المدينة، ولا كان تحته كنز لهما، ولا كانت تنظر بعين صاحب موسى"(٣٣)، فالكاتب هنا يستحضر بصورة متقطعة ومجتزئة قصة سيدنا موسى مع الخضر من قوله تعالى:

﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِى فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِى مِنْ أَمْرِى عُسْرًا (٧٣) فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا (٧٤) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤) فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن ﴾"(٣٤)

حيث قام (الإبراهيمي) بمحاورة هذا النص الغائب، المتجذر في أعماق ثقافته الدينية، مستدعيًا قطعًا منه بصورة متفرقة: (فوجدت منكم جدارًا متداعيًا للسقوط)، (لم يكن لغلامين يتيمين في المدينة)، (بعين صاحب موسى) استطاع من خلالها أن يحيلنا بصورة مباشرة إلى قصة الخضر (العبد

الصالح) مع سيدنا موسى – عليهما السلام- وبخاصة وأن العبد الصالح (الخضر) يعرف يقينًا فشل موسى في هذا الاختبار، فأراد أن يُلح في تبليغ الاختبار إلى موسى، وهذا ما أراد (الإبراهيمي) تحقيقه من خلال إنتاج دلالة إيحائية ترتبط بأفعال الحكومة اتجاه الأمة، والرابط المشترك بين هذه الحكومة وقصة سيدنا موسى مع العبد الصالح هو الإدراك المسبق بفشل الطرف الآخر في الصبر على المحن والصمود أمام العقبات، ومواجهة الأزمات.

٢- فرعون رمز الطغيان:

تتجلى أصالة خطابات (الإبراهيمي) المتناصة في وجود حيزًا واسعًا لاستقبالها، واستثمارها وإعادة إنتاجها ضمن سياقات مختلفة، نذكر منها قوله:

" زُين للاستعمار سوء عمله فطغى وبغى، وكفر وعتا، وأتى من الشر ما أتى، فلو تصور إنسانًا لأربى على فرعون الذي نازع الله ربوبيته، وحدثته نفسه أن يطلع إلى إله موسى، وعلى عاقر الناقة الذي جر العذاب على قومه "[٣٥]؛ حيث قام (الإبراهيمي) برسم المستعمر الفرنسي في صورة فرعون رمز العصيان والتطاول على المقدسات الإلهية مستحضرًا قصته التي تعد أسطورة من الأساطير التي لا تنسى عبر النص القرآني:

﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾[٣٦].

وقوله تعالى: " ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾[٣٧].

ففي هاتين الآيتين الكريمتين يتجلى التعالق القائم على استلهام منازعة فرعون رمز المعصية لربوبية الإله الواحد، الذي أراد من خلاله أن "يُعلم الناس بفساد قول موسى – عليه السلام- (إني رسول من رب السماوات) بأنه إن كان رسولاً منه فهو ممن يصل إليه وذلك بالصعود للسماء، وهو محال، فما بنى عليه مثله، ومنشأ ذلك جهله بالله تعالى وظنه أنه سبحانه مستقر في السماء، وأن رسله كرسل الملوك يُلاقونه ويصلون إلى مقره"[٣٨]؛ حيث يمثل هذا التناص القائم على المشابهة بين الطرفين أولهما "فرعون" رمز التمرد والتجبر والعصيان والكفر، وثانيهما "الاستعمار الفرنسي" الذي يحاكي (فرعون) من خلال أفعاله المنازعة لحق الأمة الجزائرية في الحرية والتحرر من قيود الجهل والتنصير، الذي يُلغي عروبتها وديانتها الإسلامية، فالاستعمار كافر كفر (فرعون) لا يُؤمن بالله، لكنه يُؤمن بالقوة. وهنا تتجلى رمزية الطغيان.

كما يتقاطع نصه الحاضر مع نص غائب آخر يتمثل في قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓاْ إِنَّا بِٱلَّذِيٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٧٦﴾ فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ وَعَتَوْاْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُواْ يَٰصَٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾(٣٩).

حيث قام (الإبراهيمي) بإلغاء الحدود بين نصه الحاضر والنص السابق مستعينًا باستجلاب معالمه لتصوير عناصره التكوينية ضمن نصه، بعد عملية امتصاص وإعادة كتابة واعية لمدلولات قصة النبي "صالح" مع قوم ثمود الذين قاموا بعقر الناقة فباؤا بغضب عظيم من الله، الذي سلط عليهم عذاب الصيحة فأصبحوا كهشيم المحتظر.

٢- قصة سيدنا "يوسف" -عليه السلام- رمز التجربة الإنسانية:

عرفت قصة سيدنا "يوسف"-عليه السلام- صدى واسع المدى، بلغ حد التأثير في مختلف الآداب، وبخاصة الأدب العربي شعره ونثره، فالقصة" تشمل جوانب سيكولوجية هامة، قد تكون سببًا في حضورها المتميز في الأدب، الذي يركز على جوانب نفسية من حياة الإنسان بصورة أساسية"(٤٠)، ولهذا ارتأى المصلح الفذ الشيخ (البشير الإبراهيمي) استجماع شيء من تلك القصة الأسطورة ضمن نصوصه الحاضرة مستلهمًا منها قوة التأثير في الأجيال الصاعدة التي تمثل مستقبل الأمة، وأملها المشع الذي يضيء ليلها الحالك؛ حيث يقدم فكرته تقديمًا غنيًا بالإيحاءات، في قوله:

"أنتم - يا أبناءنا - نتاج هذه الحركة العلمية المباركة، وأنتم غلة سنة خضراء بين سنين يابسات"(٤١)، مقتبسًا مشهدًا من قصة سيدنا "يوسف"-عليه السلام- مع تعبير رؤيا الملك، من خلال قوله عز وجل:

﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ ۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾(٤٢)، فالرؤيا هي "جوهر مضمون السورة والقصة، وهي استشراف المستقبل وسبر غور المجهول، فعلى مستوى القصة هي الملكة التي امتلكها نبي الله "يوسف" – عليه السلا م- بينما كانت من حيث السورة ككل بمثابة رؤيا لمستقبل الدعوة على مستوى الواقع"(٤٣)، كما يُحيلنا (الإبراهيمي) بشكل غير مباشر إلى استجلاب قوله تعالى: ﴿ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِى سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّىٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾(٤٤).

فقد كان تعبير"يوسف" من خلال فك رموز الرؤيا بعد أن اعتذر مفسرو الأحلام والمنجمين عن تعبيرها كما يأتي:

- بقرات سمان ـ سنين خير.
- بقرات عجاف ـسنين مجاعة.

- سنبلات خضر - مؤونة كثيرة.

- سنبلات يابسات - مؤونة قليلة أو معدومة.

ويُذكرنا هذا الحلم الفرعوني بأسطورة "جلجامش" الرافدينية؛ حيث تمر سبع سنوات مجاعة تستعد لها الآلهة "عشتار"(٤٥)، والنص الإبراهيمي المستلهم من رؤيا ملك مصر في عهد سيدنا يوسف –عليه السلام- يجعل المخاطب يكون مصدر ذلك الحلم الأسطوري بشقه الإيجابي، الذي يبعث الأمل في النفوس؛ حيث قام الكاتب باستبدال لفظة (سنبلات) بلفظة (سنة) بصيغة المفرد التي ترمز إلى التفرد والتميز عن باقي السنوات التي ترمز إلى سنوات الضياع؛ حيث تتميز لفظة "سنة" عن لفظة "سنين" بمرجعيات إيحائية تتمثل في:

- سنة خضراء، تدل على: - النور، العلم، القوة، العز والشرف، الحرية، النصر، النجاح...
- سنين يابسات، تدل على: الظلام، الجهل، الذل والهوان، القهر والضعف، الظلال، الاستعمار...

فالتوظيف القرآني للقصص ولا سيما تفرق استخدام محاور القصة الواحدة في صور مختلفة دليل على أن تلك القصة تخدم الواقع الإنساني في كل زمان ومكان؛ حيث تعدُّ وسيلة لنقل التجارب والخبرات والدروس المنبثقة من الحياة بطريقة لاشعورية، وغير مباشرة، وبخاصة إذا ما تعلق الأمر بمستقبل الأمة ومصيرها، فالكاتب حينما يأتي بقبس من قصة قرآنية إنما يريد أن يوهج خطابه، ويفعل نصه عن طريق تلك القصة التي اقتبسها، وليجعل منها دافعًا للشباب على التحصيل العلمي، وقوة محركة على تمدهم بالتشجع والتحفيز للمضي قدمًا إلى الأمام؛ لأنهم يُعتبرون شرف الأمة، وإكليلها الذي لا يُقدر بثمن.

٤- قصة الأسباط رمز التشتت:

لقد قام (الإبراهيمي) باستدعاء قصة الأسباط المذكورة في القرآن الكريم، بشكل غير مباشر؛ حيث عمد إلى الإيحاء بالنص الغائب، من خلال التلميح إليه، بصورة لا شعورية، انتظمت انتظامًا شفقًا مع سياق النص الحاضر، ويظهر هذا في قوله:

"العلم ...العلم...أيها الشباب لا يُلهيكم عنه سمسار أحزاب، ينفخ في ميزاب، ولا داعية انتخاب، في المجامع صخاب ولا يفتننكم عنه منزو في خنقة، ولا ملتو في زنقة، ولا جالس في ساباط على بساط، يُحاكي فيكم سنة الله في الأسباط، فكل واحد من هؤلاء مشعوذ خلاَّب وساحر كذاب"(٤٦).

حيث يحيلنا هذا المقطع من قوله" يُحاكي فيكم سنة الله في الأسباط"من ذلك الخطاب الموجه إلى تلامذة جامع الزيتونة والقرويين إلى استدعاء قوله تعالى: ﴿ وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ

﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾(٤٧)

وقوله عز وجل: ﴿ وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا ۖ مِّنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ ۖ وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾(٤٨).

فالأسباط ورد ذكرهم في النص القرآني ويُقصد بهم: "الأحفاد واحدهم سبط، وهم أبناء يعقوب الاثنا عشر وذراريهم، وخصهم بالذكر؛ لأن أهل الكتاب يعترفون بنبوتهم وكتبهم."(٤٩)

حيث يدعو (الإبراهيمي) هؤلاء التلاميذ إلى المضي قدمًا في طريق العلم، وتحدي جميع العوائق التي تضيق سبيلهم، كما يدعوهم إلى الاتحاد، الذي يضمن قوتهم، ويزيد عزيمتهم على مجابهة الصعاب، مبينًا عواقب الحزبية التي تفرق الجماعة وتضعفها، متخذًا من قصة الأسباط رمزًا حيًا لحال التشتت والتفرقة.

ختامًا، يمكن القول إن التناص القرآني في الخطاب الإبراهيمي لم يكن مجرد استنساخ للتراث الإسلامي، ضمن نصوصه، ولا استرجاعًا للمخزون الثقافي لديه، وإنما هو عملية أدبية، تهدف إلى تحقيق التواصل الناجح بين المبدع والقارئ، ومستحضرًا موظفًا في سياقات المنجز النثري تعميقًا وإثراءً فنيًا وفكريًا؛ حيث قام (الإبراهيمي) بإلغاء كل الحدود الموجودة بين الماضي والحاضر من خلال تناصاته بوصفها سياقًا أدبيًا خلاقًا، استطاع من خلالها فتح آفاق بعيدة المدى بين المدلولات الحاضرة والمدلولات الغائبة في نصوصه، التي تحمل قيمة رمزية، تتجلى أصالتها من خلال مصداقية الكاتب المستوحاة من مصداقية الخطاب القرآني وقداسته وإعجازه لكونه السمة القارة في خطاباته النثرية.

الحواشي

١- يوسف رشيد جبر: مقاربة (التعرض) في الرواق الابستيمولوجي للتناص، مجلة الأكاديمي، العدد ٤٤، ص ٢٧.

٢- إيمان الشنيني: التناص، النشأة والمفهوم- جدارية محمود درويش أنموذجًا- مجلة أفق (الكترونية)، العدد ٣٨، ٢٠٠٣م.

٣- عبد الواحد زيارة اسكندر: التناص الإيقاعي (أسسه النظرية وإجراءات التطبيق)، مجلة أبحاث البصرة، المجلد ٣٠، العدد (٢-أ)، ص ١٢٨.

٤- إبراهيم نمر موسى: نحو تحديد المصطلحات: التناص، الأدب المقارن، السرقات الأدبية، مجلة علامات، ج ٦٤، المج ١٦، فبراير ٢٠٠٨م، ص ٨٩.

٥- أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٧م، ص ٣٧٢.

٦- نور الدين السد: الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومه للنشر والتوزيع-الجزائر-ج٢، ص ١١٩.

٧- أحمد مطلوب: المرجع السابق، ص ١٥٩.

٨- بسيوني عبد الفتاح فيود: علم البديع، مؤسسة المختار-القاهرة-ط٢، ١٩٩٨م، ص ٢٦٩.

٩- أحمد مطلوب: المرجع السابق، ص ١٥٩.

١٠- نور الهدى لوشن: التناص بين التراث والمعاصرة، مجلة أم القرى لعلوم الشريعة

واللغة العربية وآدابها، ج٥، ع٢٦، ١٤٢٤هـ ص١٠٢٥.

١١- الإبراهيمي: عيون البصائر، (آثار الإمام البشير الإبراهيمي)، دار الغرب الإسلامي-ج٣، ط١، ١٩٩٧م، ص١٥٢.

١٢- الحشر: آ/٠٧.

١٣- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص٥٠.

١٤- الفاتحة: آ/٠٧.

١٥- الرازي (محمد الرازي فخر الدين): مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج١، ط١، ١٩٨١م، ص٤٩.

١٦- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص٣١٨.

١٧- الكهف: آ / ٩١-٩٢.

١٨- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص١٦٧.

١٩- الفجر: آ ١٩.

٢٠- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي-لبنان-ج ٣٠، ص١٣٧.

٢١- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص٦٨.

٢٢- المائدة: آ/٣.

٢٣- ابن منظور: لسان العرب، مادة (رصد).

٢٤- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص ٧٣.

٢٥- الفجر: آ/١٤.

٢٦- الرازي: مفاتيح الغيب، دار الفكر، ج٣١، ط١، ١٩٨١م، ص ١٧٠.

٢٧- عبد الرحمن عميرة: دقائق لغة القرآن في تفسير ابن جرير الطبري، عالم الكتب، ج١، ط١، ١٩٩٢م، ص٣١٣.

٢٨- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص٧٩.

٢٩- النازعات: آ/٠٦.

٣٠- محمد الغزالي: نظرات في القرآن، مؤسسة الخانجي-بيروت-ط١، ١٩٥٨م، ص١٠٨-١٠٩.

٣١- أحمد جمال العمري: دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، مكتبة الخانجي-القاهرة-ط١، ١٩٨٦م، ص٨.

٣٢- سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-ط٢، ٢٠٠١م، ص١٢٩.

٣٣- الإبراهيمي: فصل الدين عن الحكومة، ج٣، ص١٢٣.

٣٤- الكهف: آ/٦٥-٨٢.

٣٥- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص١٧٣.

٣٦- الشعراء: آ/ ٢٣-٢٩.

٣٧- القصص: آ/ ٣٨.

٣٨- الألوسي: روح المعاني، المرجع السابق، ج٢٤، ص٦٩.

٣٩- الأعراف: آ/ ٧٣-٧٨.

٤٠- ابتسام موسى عبد الكريم أبو شرارة: التناص الديني والتاريخي في شعر محمود درويش، رسالة ماجستير/قسم اللغة العربية في عمادة الدراسات العليا-جامعة الخليل-إشراف: د/ نادر قاسم، ٢٠٠٧م، ص٤٦.

٤١- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص٣١٤.

٤٢- يوسف: آ/ ٤٦- ٤٩.

٤٣- علي غانم جثير: سورة يوسف صورة للحرب النفسية في المرحلة المكية، مجلة أبحاث البصرة، المجلد: ٣٧، ع١، ٢٠١٢م، ص١١٣.

٤٤- يوسف: آ/ ٤٣.

٤٥- داود سلمان الشويلي: تجليات الأسطورة (قصة يوسف بين النص الأسطوري والنص الديني)، العراق، ٢٠٠٥م، ص٣٨.

٤٦- الإبراهيمي: المرجع السابق، ص٣١٦.

٤٧- الأعراف: آ/١٦٠.

٤٨- الأعراف: آ/١٦٨.

٤٩- المراغي (أحمد مصطفى): تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي-بيروت-ج١، ص٢٠٢.

المصادر والمراجع

١- مقاربة (التعرض) في الرواق الابستيمولوجي

للتناص، ليوسف رشيد جبر: مجلة الأكاديمي، العدد ٤٤.

١٠- **التناص بين التراث والمعاصرة**، لنور الهدى لوشن: مجلة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٥، ع٢٦، ١٤٢٤هـ.

١١- **عيون البصائر، (آثار الإمام البشير الإبراهيمي)**، للإبراهيمي: دار الغرب الإسلامي-ج٣، ط١، ١٩٩٧م.

١٥- **مفاتيح الغيب**، للرازي(محمد الرازي فخر الدين): دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج١، ط١، ١٩٨١م.

٢- **التناص، النشأة والمفهوم-جدارية محمود درويش أنموذجًا**، لإيمان الشنيني: - مجلة أفق(الكترونية)، العدد٣٨، ٢٠٠٣م.

٢٠- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للألوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي): دار إحياء التراث العربي - لبنان-ج ٣٠.

٢٧- **دقائق لغة القرآن في تفسير ابن جرير الطبري**، لعبد الرحمن عميرة: عالم الكتب، ج١، ط١، ١٩٩٢م.

٣- **التناص الإيقاعي (أسسه النظرية وإجراءات التطبيق)**، لعبد الواحد زيارة اسكندر: مجلة أبحاث البصرة، المجلد٣٠، العدد(٢-أ).

٣٠- **نظرات في القرآن**، لمحمد الغزالي: مؤسسة الخانجي - بيروت-ط١، ١٩٥٨م.

٣١- **دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني**، لأحمد جمال العمري: مكتبة الخانجي-القاهرة-ط١، ١٩٨٦م.

٣٢- **انفتاح النص الروائي النص والسياق**، لسعيد يقطين: المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-ط٢، ٢٠٠١م.

٤- **نحو تحديد المصطلحات: التناص، الأدب المقارن، السرقات الأدبية**، إبراهيم نمر موسى: مجلة علامات، ج٦٤، المج١٦، فبراير ٢٠٠٨م.

٤٠- **التناص الديني والتاريخي في شعر محمود درويش**، لابتسام موسى عبد الكريم أبو شرارة: رسالة ماجستير/قسم اللغة العربية في عمادة الدراسات العليا-جامعة الخليل-إشراف: د/نادر قاسم، ٢٠٠٧م.

٤٣- **سورة يوسف صورة للحرب النفسية في المرحلة المكية**، لعلي غانم جثير: مجلة أبحاث البصرة، المجلد: ٣٧، ع٤، ٢٠١٢م.

٤٥- **تجليات الأسطورة (قصة يوسف بين النص الأسطوري والنص الديني)**، لداود سلمان الشويلي: العراق، ٢٠٠٥م.

٤٩- **تفسير المراغي**، للمراغي (أحمد مصطفى): دار إحياء التراث العربي-بيروت-ج١.

٥- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، أحمد مطلوب: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٧م.

٦- **الأسلوبية وتحليل الخطاب**، لنور الدين السد: دار هومه للنشر والتوزيع-الجزائر-ج٢.

٨- **علم البديع**، لبسيوني عبد الفتاح فيود: مؤسسة المختار-القاهرة-ط٢، ١٩٩٨م.

الفقيه والسلطان في الأندلس خلال عصر بني أمية والطوائف التوافق والنزاع

د. هشام المتوكل
المغرب

الفقيه والسلطان في الأندلس خلال عصر بني أمية والطوائف التوافق والنزاع

I - خلال العصر الأموي:

١- الفقيه دعامة المشروع السياسي

لعل العلاقة الرابطة بين الفقيه والسلطان، من أعقد المعضلات التي واجهت وما تزال تواجه العقل السياسي بشكل عام، إذ شكلت على الدوام انشغالاً أساسيًا في منظومة الفكر السياسي الإسلامي، باعتبار الممارسة السياسة في حاجة ماسة لسند الفقه ومشروعيته، وإدراكًا لأهمية الوجود الفقهي، في ترجمة بعض ملامح الحياة السياسية. إذ يسمح رصد التفاعلات الكائنة بين الديني والسياسي من ضبط صيرورة القوانين المتحكمة في المجتمع الإسلامي، ولعل هذا ما قصده المؤرخ ابن حيان الأندلسي حينما قرر وجود تلازم مطرد بين تآلف السلاطين والفقهاء وبين استقرار المجتمع وصلاحه إذ قال:"ولم تزل آفة الناس منذ خلقوا، في صنفين منهم ـ هم كالملح فيهم ـ الأمراء والفقهاء، قلما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يردون"(١)، إذ أن العلاقة بين الفقيه والسلطان عكست إشكالية اتخذت دومًا صيغة التوتر بين منطق الواجب ومنطق الواقع، بين ما يجب أن يكون، وما هو كائن بالفعل، بين السياسية الشرعية والسياسة الفعلية(٢).

وتزداد أهمية هذه العلاقة، إذا أدركنا المكانة الرمزية، التي احتلها الفقهاء في تاريخ المؤسسات السياسية الإسلامية، يقول ابن الخطيب في رسالته أحوال خدمة الدولة ومصائرهم: "وأعلم بأن مواقع العلماء من ملكك، مواقع المشاعل المتألقة، والمصابيح المتعلقة، وعلى قدر تعاهدك تبدل من الضياء، وتجلو بنورها صور الأشياء"(٣)، إذ كان الفقهاء بحكم تكوينهم الديني، يمارسون أدوارًا عدة، من بينها تثبيت أو نفي صلاحية السلطة، عن طريق عدة مسوغات سياسية.

ولعل من أبرز التقاليد التي ميزت بلاط الحكم الإسلامي حضور الفقهاء، وتتجلى أهمية ذلك الحضور وفاعليته، في المكانة التي حظي بها أولئك، ضمن التنظيمات السياسية للدولة الحاكمة.

فغالبًا ما عمل السلطان جاهدًا على استغلال مكانة الفقهاء المتميزة بين "**العامة**"، بل وتطلع إلى توظيف الفقيه نفسه في دعم توجهاته السياسية[٤]. لعلمه بكون "**الفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا...**" وحيث إنه "**لا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان**"، فإن "**طريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه... وحاصل فن الفقه: معرفة طرق السياسة والحراسة**"[٥]. فكان والحال هذه لابد من دور حقيقي وفعال لفقيه عالم يقرب السلطان من الشريعة، أو كما قال الغزالي: "**كما أن سياسة الخلق بالسلطنة؛ ليس من علم الدين في الدرجة الأولى، بل هو معين على ما لا يتم الدين إلا به، فكذلك معرفة طرق السياسة**"[٦].

إن ما ميز حضور الفقهاء في تاريخ التجربة السياسية الإسلامية، توزعهم - على نحو كأنما خطط له سلفًا - فريق استظل بالسلطة، منح لها التأييد والتزكية، سابغًا عليها المشروعية. وفريق وقف بمنأى عنها، نظر إليها بعين الريبة؛ لم يتردد في انتقادها، بل وذهب إلى حد ممالأة خصومها. الأمر الذي أدى بهم أحيانًا إلى مختلف أنواع المحن والنكبات[٧].

ومرد الأمر اختلاف مستويات الخطاب، فأرباب السلطة ولتختلف مسمياتهم، عدوا الفقهاء نوابًا عنهم، مما يعني ضمنيا وجود سلطة عليا وأخرى دنيا، وهو ما لم يتطابق ونظرة الفقيه[٨].

نلمس هذه الظاهرة بوضوح في الأندلس، من خلال دراسة العلاقة الرابطة بين الفقهاء والسلطة، فهذه الأخيرة كانت تبوء الفقهاء مكانة سامية[٩]، حتى حق القول: "**الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك**"[١٠]، ونجد مونيه يعبر عن هذه الخاصية ببلاد الأندلس بالقول: "**ليس شيئًا غريبًا أن يكون بلد إسبانيا المسلمة، وهو البلد الوحيد في الدول الإسلامية، الذي كان الفقهاء فيه يشاركون بطريقة واضحة، في مهام وشؤون الدولة، وكانوا يدافعون على الحكام والملوك؛ ليظهروا للناس أن حكمهم شرعي، ويوافق العدالة وأمر الله**"[١١].

ومن الواضح أن العلاقة ما بين السلطة والفقيه في الأندلس؛ لم تكن على وتيرة واحدة، بل كانت متغيرة حسب الظروف؛ حيث يبدو أن دور الفقيه في بداية الإمارة الأموية بالأندلس؛ لم يكن بذي شأن، بدليل غياب أي دور مؤثر وفعال في مساعدة الأمير عبد الرحمن بن معاوية في صراعه ضد مناوئيه، هذا الأخير لم يجعل الجانب الديني ركنًا أساسيًا في سياسته[١٢].

ومع ذلك فمنذ أن تأسست الإمارة الأموية في الأندلس، وهي تشعر بحاجتها إلى الشرعية الدينية، فهي ومهما بلغت قوتها؛ لم تخرج من الناحية الشرعية، عن كونها إمارة خارجة عن الخلافة الإسلامية العامة[١٣]؛ لذلك كانت الدولة الأموية تسعى لكسب ود الفقهاء ليصبغوا عليها صفة الشرعية[١٤].

صحيح أن فقهاء ذلك المجال؛ لم يصدروا أي فتوى دينية أو تشريع فقهي، يصبغ الإمارة الأموية بالشرعية، إلا أن أولئك الفقهاء اعترفوا بذلك ضمنيًا، من خلال تعاونهم مع أمراء الدولة. وتجسد هذا المعطى بوضوح عندما أعلنت الخلافة في الأندلس، فلم يعترض الفقهاء على ذلك بحجة أن الخلافة لا تتجزأ، بل أجازوها من خلال اعترافهم بشرعية وجود إمامين يتوليان حكم المسلمين شرط أن تكون بينهما مسافة كبيرة، وما دام أن في ذلك مصلحة المسلمين[١٥]. وفي ذلك يقول أحمد مختار العبادي، إن نظرية الخلافة السنية، قد تكيفت تكيفًا جديدًا تبعًا للواقع والضرورة السياسية منذ عهد الناصر. وأصبح للخلافة في الأندلس مفهوم جديد، مخالف لمفهوم الخلافة عند كل من العباسيين والفاطميين... لقد كانت عبارة عن عقد بين الحاكم والمحكوم، شبيهة بنظام ملك وراثي قائم على السياسة أولاً، ثم الدين ثانيًا[١٦].

وهذه الحاجة للشرعية عبر عنها الحاجب عبد الكريم بن مغيث، الذي بالغ في إكرام الفقيهين، يحيى بن يحيى الليثي، وصاحبه سعد بن محمد ابن بشير، وقد أفصح عن مقصده حين قال مخاطبًا يحيى الليثي، بعد أن أكرمه وصاحبه: **"يا أبا محمد. أردت أن أكرمك أنت وصاحبك، فأمكن بكما الأندلس"**[١٧]، وفي هذا القول إشارة صريحة إلى حاجة السلطة السياسية إلى تأييد الفقهاء، من أجل ضمان شرعية الحكم.

ويبدو أن الفقهاء كانوا واعين بقيمتهم تلك، فنجد أحدهم في معرض رده على أحد الوزراء الذي اتهمهم بسوء وفساد السلوك، يقول: **"لو كنا بالحال التي وصفت؛ لبطل على الخليفة كل ما صنعه، وعقده وحله، من أول خلافته إلى هذا الوقت"**[١٨].

مما تقدم، يتضح مقدار المساندة التي قدمها الفقهاء للسلطة؛ حيث لم تكن للدولة إمكانية الاستغناء عنها أو تلافيها. إلا أن هذه المساندة؛ لا تعني التأييد المطلق، بقدر ما تعني التوجيه، في حدود الأخذ بتعاليم الإسلام وتطبيقاته[١٩]. إلا أن هذا الأمر مهما كان شكله أو غرضه، فسرته السلطة بأنه موقف إيجابي تجاهها، وقابلته بالرضا، وعملت كل جهدها من أجل استغلاله واستثماره. وهذا ما كان عليه الفقيه يحيى الليثي، في إمارة الأمير عبد الرحمن بن الحكم[٢٠] فقد كان مكينًا عند السلطان[٢١]. والفقيه بقي بن مخلد، في إمارة الأمير عبد الله بن محمد[٢٢]. وتبدو هذه الظاهرة جلية أكثر في حياة القاضي أبي العباس بن ذكوان إذ **"كان له داخل القصر بيت خاص به، يأتيه آخر النهار، فيجلس فيه إلى أن يخرج إليه ابن أبي عامر، فيفاوضه في جميع ما يحتاج إليه"**[٢٣]. ولعل الدور البارز لهذا الفقيه، يظهر في حدث مبايعة عبد الرحمن بن المنصور **بولاية العهد**؛ حيث حرص هذا الأخير على حضور الملإ من أرباب الشورى، وأهل الحل والعقد، فكان **"أول الشهود في كتاب بيعة ولاية العهد، قاضي الجماعة، أحمد بن عبد الله ابن ذكوان"**[٢٤]. باعتباره أحد أعمدة المشروع العامري، الذي هدف إلى نقل الخلافة إلى بني عامر، فكان بذلك بحاجة لفئة الفقهاء؛ ليمدوه

بالشرعية، ولعل أبرز فتوى ظهرت كتأييد واضح للمشروع العامري هي فتوى الفقيه عبد الله الأصيلي، بإجازته لتولي الخلافة للعامريين في الاجتماع الذي حضره لفيف من الفقهاء، فأتى أغلبهم بجواز نقل الخلافة إلى العامريين إذ أفتى الأصيلي صراحة: "**عربي ضابط خير من قرشي مضيع**"[٢٥]، وقد كاد المنصور أن يأخذ بهذه الفتوى لولا معارضة قاضي الجامعة ابن زرب[٢٦]، ولعل هذا ما جعل محمد خلاف يصرح بالقول: "**هناك بعض الفقهاء غلبت سمتهم السياسية على وظيفتهم الدينية**"[٢٧]، كما رأى إبراهيم بيضون "**أن علاقة المنصور مع الفقهاء، ظاهرة مميزة في تاريخ الدولة الأموية في الأندلس؛ حيث قام لأول مرة توازن في العلاقة بين السلطة والفقهاء، الذين لهم تأثيرهم الكبير في المجتمع، مما كان يؤدي أحيانًا إلى المصادقة الدائمة على النفوذ، بينهم وبين السلطة الزمنية**"[٢٨].

ويتبين أيضًا الدور المهم، الذي اضطلع به الفقهاء، في تصريف الأمور العامة للدولة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، كان الأمير عبد الله بن محمد يقرب الفقهاء "**فلا يقدم أمرًا ولا يؤخره إلا عند مشورة أهل العلم والفقه**"[٢٩]، كما كان "**يستدعيهم إلى نفسه، ويستفتيهم في أحكامه، ويشاورهم فيما يطرقه من أحداث زمانه**"[٣٠]. ويرى إبراهيم القادري بوتشيش أن هذا الارتباط بين الفقيه والسلطان بخاصة في عصر أمراء بني أمية يأتي ضمن البحث عن سند ديني بغية تدعيم نفوذهم لمواجهة نقمة الطبقات المتذمرة، ويرى أن المصالح الاقتصادية هي التي نسجت خيوط هذا التقارب[٣١]. حتى أن أرباب السياسة أحيانًا لا يذهبون بعيدًا في تنفيذ قراراتهم السياسية، دونما موافقة ورضى الفقهاء هؤلاء[٣٢]، والذين اضطروا مرات عديدة إلى مجارات أرباب السياسة في قراراتهم، وإن خالفت مقاصد الشرع مثال واقعة مبايعة هشام المؤيد يقول حسين مؤنس "**رأى الناس أقطاب العلم والفقه، بل نفرًا من الزهد والصالحين، يفتون بأمر واضح المخالفة لشروط الإمامة**"[٣٣].

٢- الفقيه ضد الهيمنة السياسية

ومن الطبيعي كما وجدنا بعض الفقهاء من دعم السلطة، أن نجد منهم من عارضها، عند شعورهم بأن هناك تجاوزًا من قبل السلطة؛ للمبادئ التي جاءت بها الشريعة وأقرتها نظمها. فكثيرًا ما كانت أساليب وأعمال السلطة، محل انتقاد الفقهاء وجزرهم، إلا أن هذا الانتقاد اختلف نوعه وحجمه، باختلاف أسبابه وظروفه، كما توقف على شخصية الفقيه وطبيعة علاقته بالسلطة[٣٤].

ومن الممكن تفسير رفض بعض الفقهاء تولي المناصب المعروضة عليهم، على أنه من قبيل عدم التعاون، وعدم الرضا عن السلطة وسياساتها، إذ يرى البعض أن العمل ذا الصلة بالسلطان، يجر الفقيه إلى دائرة التبعية[٣٥]، فيحاولون الابتعاد والانضواء بعيدًا عن تلك الدائرة. فليس بدعًا أن يستهل أبو عبد الله الخشني القيرواني كتابه قضاة قرطبة بـ "**باب من عرض عليه القضاء... فأبى**"؛ حيث نجد من الفقهاء من

تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للفرار بنفسه... كل هذا رغم أساليب الإغراء أو التهديد والامتحان(٣٦)، فقد رفض المصعب بن عمران، أن يتولى القضاء للأمير عبد الرحمن الداخل، ورضي أن يتولاه لابنه هشام، وعلل لنا هذا الأخير ذلك عندما قال: **"قد علمت أنه إنما منعك من قبول القضاء من أبي، الأخلاق التي كانت له، وقد عرفت أخلاقي، فتول القضاء"**(٣٧).

ولا تفسير لذلك إلا حرص السلطة على أن تظهر في نظر الرعية، بمظهر الحريصة على الدين، أو خوفا منها أن يفهم ذلك الرفض أنه من قبيل عدم التعاون والمعارضة.

صحيح أن إكراه السلطة للفقهاء تكلل بالنجاح في بعض الأوقات(٣٨). غير أنه في الأغلب باء بالفشل، أمام إصرار الفقهاء على الرفض. فعلى سبيل المثال لا الحصر، أبى الفقيه محمد بن عبد السلام الخشني، أن يتولى القضاء للأمير محمد، وأصر عليه. وعندما هدده الأمير بالقتل، نزع قلنسوته، ومد عنقه، وجعل يقول: **"أبيت أبيت، كما أبت السماوات والأرض، إباءة إشفاق؛ لا إباءة عصيان ونفاق"**(٣٩). إن مثل هذا الرفض يبدو مشروعًا؛ لولا اتخاذه طابع الإصرار، وهنالك بعض الفقهاء ممن تحفظوا في مسألة الانضواء تحت مظلة العمل السلطاني دون إبداء أسباب واضحة مثل الفقيه عبد الرحمن بن محمد ابن صاعد الذي تولى قضاء شذونة ثم استعفا(٤٠)، كذلك عزل المظفر الفقيه أحمد بن عبد الله الباجي عن قضاء إشبيلية، والسبب هو انقباضه عن الدخول في أمور السلطان(٤١).

هكذا نجد كتب السير والتراجم الفقهية، وبعض أدبيات طبقات الصوفية، تزخر بعدة مواقف للفقهاء، الذين آثروا الاحتفاظ بـ **"مسافة"** بينهم وبين الأمير أو السلطان والخليفة. وهو حذر قد يصل إلى حد رفض التعامل والفرار، وذلك بعد أن تنبه الفقيه إلى إمكانية استغلال رجل السياسة له؛ ليس فحسب لمفاهيمه وأدواته النظرية، بل لمنزلته بين الناس، فيحوله إلى هجين مدمج في النسق السياسي، الذي يسعى إلى تحقيقه.

ونعثر ضمن النصوص التاريخية، على محاولة أطرها الفقهاء للتمرد على السلطة زمن الحجابة العامرية، إذ لما لمسوا ما صار إليه المنصور من تغلب وحجر على الخليفة هشام المؤيد، واستئثاره بالأمر دونه، عملوا على وضع حد لذلك؛ بخلع ذلك الخليفة الضعيف، والفتك بابن أبي عامر، والقيام بغيره(٤٢).

وكان المتولي لتدبير هذا الأمر، الفقيه عبد الملك بن منذر البلوطي، صاحب خطة الرد، أيام الحكم المستنصر(٤٣)، ومعه الفقيه قاسم ابن خلف المعروف بالجبيري(٤٤)، وجماعة من الفقهاء، والقضاة بقرطبة، فقد اتفقوا جميعًا على خلع الخليفة هشام المؤيد، والمبايعة لعبد الرحمن ابن عبد الله بن الناصر(٤٥). إلا أن المنصور اكتشف التدبير، فما كان من ابن أبي عامر، إلا أن أمر بإلقاء القبض على هؤلاء المنشقين، وعقد في حقهم مجلسا للإفتاء؛ لتحديد عقوبتهم، فرأى بعض من بالمجلس تطبيق حكم الحرابة. وعارض آخرون، بحجة أنهم هموا بمعصية فلم يفعلوها، فلا قتل عليهم(٤٦). لكن ابن أبي عامر،

أخذ بالقول الأول، فأمر بقتل عبد الرحمن بن عبد الله بن الناصر، وصلب عبد الملك بن منذر[٤٧]، وسجن الباقين[٤٨]. وبذلك تخلص المنصور من مناوئيه بموجب فتوى شرعية، فكان عمله متصف بالشرعية[٤٩].

يبدو أن ابن أبي عامر، أدرك بعد هذه المحاولة للخروج، خطورة منصب صاحب الرد؛ لاحتكاك متوليها المباشر، بالعديد من الوزراء وكبار الإداريين، فنجده يتحرى الدقة في اختيار من يعين لمثل هذا المنصب، فعين الفقيه عبد الله ابن هرثمة بن ذكوان (ت ٣٧٠هـ/٩٨٠م)[٥٠]، والذي أصبح لأولاده بعده نفوذ كبير في هرم السلطة العامرية[٥١]. حيث إن الافتاء تحت المظلة الرسمية للدولة، قد يشكل خطرًا سياسيًا كبيرًا، في حالة عدم انسجامه مع نهج ومسار السلطة السياسي.

كما يعد التخطيط للإطاحة بالسلطة، خطوة متقدمة في معارضة الفقهاء، وتدخلاً مباشرًا منهم في الشؤون السياسية للدولة. وتمثل ثورة الربض التجلي البارز والصارخ للتمرد على الإمارة الأموية بالأندلس، وهي ثورة خطيرة هددت حكم الأمير الحكم بن هشام سنة ٢٠٢هـ[٥٢]، واكتسبت شهرة وصيتًا على مدار التاريخ الأندلسي؛ لما تركته من آثار، وأحدثته من تغيير في المجتمع والدولة الأندلسيين؛ لأن الفقهاء كانوا أبرز رجالها وموجهيها، فضلاً عن مشاركتهم الفاعلة في حوادثها ووقائعها، فقد ذكر النويري: أن عدد الفقهاء الذين اجتمعوا في الربض "أربعة آلاف فقيه وطالب"[٥٣].

وقد أنكر الفقهاء على الحكم عدة أمور، منها حده من نفوذهم، وتدخلاتهم في شؤون الحكم، فقد حدد البعض سبب قيام الثورة، في أن الفقهاء راموا الاستبداد بالحكم؛ ليقيموا ما يسمى بـ "**الجمهورية الدينية**"، وهو الأمر الذي رفضه الحكم، مما أدى إلى أن تسوء العلاقة بينه وبينهم[٥٤]، فأظهروا الامتعاض من سياسته، وطعنوا في دينه وأخلاقه[٥٥]. ذلك أن الحكم أراد إعادة تشكيل دولته، على أساس سياسي وعسكري أكثر منه ديني[٥٦].

هكذا كانت لسياسة الحكم، واستخفافه بالشعور الديني في نفوس الناس، دور كبير في تعاظم السخط عليه، واتساع الرتق بينه وبين العامة. فوجد الفقهاء في ذلك أرضًا خصبة لبث مسعاهم في إسقاطه، وقد استطاعوا فعلاً أن يكسبوا العامة في ذلك، وأن يؤلبوها ضده، وأن يهزوا كيانه، ويهددوه بالسقوط.

ونتيجة لما تقدم من حوادث، بدأت الرعية تنظر للحكم **حاكمًا فقد أهليته للحكم**، خصوصًا مع تصريح الفقهاء بذلك[٥٧]. فكان من الطبيعي أن يؤدي الأمر إلى هياج عام، وثورة شاملة، كان شعارها الدعوة إلى خلع الأمير الحكم[٥٨]. فأدرك الأخير حاجته إلى تأييد الفقهاء؛ ليستعيد أهليته للحكم[٥٩]. مما أدى إلى تغيير سياسته، فأظهر توقير الدين للعامة، وقرب الفقهاء[٦٠]؛ لم يكن ذلك فحسب، بل نجد أثر الثورة واضحًا في سلوك خلفاء الحكم، فقد ظهر ما يسميه البعض بالتحالف غير المعلن بين الطرفين -السلطة والفقهاء-[٦١]، كما هو الحال مع الفقيه يحيى بن يحيى الليثي،

الذي كان الأمير عبد الرحمن **"يشاوره في أكثر أموره ونوازله، ولا يمضي في الديانة قضاء إلا بعد مشورته"**[٦٢]، أو كما قال عياض: **"يستشيره في جميع أموره"**[٦٣]، فكانت بداية لسياسة الوفاق الاجتماعي، بين الحكام وفقهاء الشورى الأندلسيين[٦٤]، فأصبح الفقهاء صلة للوصل بين العامة والدولة ومساهمين بشكل بارز في تدعيم مركزها السياسي وإصباغه بصفة الشرعية[٦٥].

II - خلال عصر الفتنة والطوائف

١- الفقيه في خضم الصراع السياسي

لقد أكدنا من خلال ما سبق، أن الإسلام ليس بالتشريع الفقهي الصرف، وإنما هو تنظير سياسي كذلك، يصل أحيانًا إلى درجة الممارسة والفعل؛ لذلك لم يستطع الفقهاء أن يبقوا بمنأى عن التدخل، في مسار الصراعات التي عصفت بالأندلس، خصوصًا أثناء الاضطراب السياسي الذي عرفته، في الحقبة المعروفة بعصر الفتنة[٦٦]، **"فقد اتسمت فترة الفتنة، بمشاركة القضاة والفقهاء في سياستها وأحداثها، وأصبحوا عنصرا مشاركًا ومساهمًا، من عناصر النزاع والصراع الدائر على السلطة"**[٦٧]، فنجدهم يرمون بثقلهم في خضم تلك التحولات السياسية، عن طريق مساندة كل فريق منهم؛ لأحد الخلفاء المتنازعين، ففي ظل الفتنة **"تمثل بعض الفقهاء ممن كانوا يتزلفون إلى ذوي الشأن، فيقدمون لكل حادثة فتوى،...وصنف منهم اقتحم ذلك الخضم وصاح فيه بكلمة الحق، فكان جزاؤه السجن أو الموت، وهناك من ارتضى منهم الفرار بجلده، عن حمأة الفتنة وآثامها إلى المدن الأخرى..."**[٦٨]. الأمر الذي يدفع بنا، إلى افتراض أن النزعة السياسية، طغت على غيرها من النزعات الأخرى، عند فقهاء تلك المرحلة.

يبدو أن الفقهاء قد مالوا على الأقل في البداية، إلى الوقوف في صف المهدي، فقد تهافتوا على بيعته **"فلم يتخلف عن الدخول في فتنته فقيه ولا عالم، ولا عدل ولا إمام... إلا قام في نصرته بما قوي عليه من لسانه ويده"**[٦٩]. ونجد ذلك من خلال موقفهم عندما جمعهم محمد ابن هشام ابن عبد الجبار وطلب منهم تحرير عهد بالتنازل ووقعه هشام بيده[٧٠]، فلم نجد أي من الفقهاء المجتمعين يرفض تلك الخطوة، بل ذكر ابن عذاري أن الفقيه ابن مكوى تقدمهم في ذلك[٧١]. كما نجد حضورًا قويًا لثلة من الفقهاء، مثل الفقيه الحسن بن يحيى، والفقيه محمد بن عيسى، ومبادرة العديد من الفقهاء والزهاد وأئمة المساجد؛ للمشاركة في السلطة الجديدة[٧٢]، كما يلاحظ المشاركة البارزة لبعض الفقهاء، في صناعة وقائع تلك المرحلة، غير أنهم لم يتوحدوا خلف زعيم واحد، حتى أن البعض منهم دعم أشخاصًا، لم يكونوا معروفين أو أصحاب بيت خلافة أو ملك أو وجاهة[٧٣].

وعندما ثار المستعين على المهدي سنة ٣٩٩هـ، عمل هذا الأخير على حشد أتباعه، ومما لا شك فيه أن الفقهاء كانوا ضمن هذه الحشود. فالمهدي لما خرج لرد هجوم المستعين، كان معه عالم من خيار الناس والأئمة والمؤذنين، وكافة أهل البلد، وبخاصة الدولة، غير أن الدائرة كانت

الفقيه والسلطان في الأندلس خلال عصر بني أمية والطوائف التوافق والنزاع

عليهم "**فاستلحم منهم ما يزيد عن عشرين ألفًا**"[٧٤].

إن الفقهاء من خلال مشاركتهم هاته، عبروا وبشكل صريح عن دعمهم ومساندتهم للمهدي، الذي لم يتورع بدوره عن استغلال هذه المشاركة؛ ليضفي على حركته طابع المشروعية، فاستطاع بذلك استقطاب المزيد من الأنصار والأتباع. غير أن الحوادث لم تسر كما يشتهيها هذا الفريق، إذ دارت الدائرة عليهم فاقتحم المستعين قرطبة سنة ٤٠٠هـ وسيطر عليها، ومن ثم بدأ بتصفية منافسيه، وعلى رأسهم الفقهاء والعلماء، فقد أقدم البربر على قتل الكثير من رجالات قرطبة وعقولها[٧٥]. وكان أول ضحاياهم الفقيه أبو بكر يحيى بن وافد اليحصبي، الذي عرف بكراهيته للبربر، ووقوفه في وجه أي مبادرة للصلح مع زعيمهم المستعين، فكان أول من أهدر دمه عندما دخل البربر قرطبة؛ حيث عثر عليه متخفيًا، فسيق مكشوف الرأس، بادي الصلعة، راجلاً حافيًا، يقاد بعمامته في عنقه، والمنادي ينادي عليه: "**هذا جزاء قاضي النصارى، ومعطي المشركين حصون المسلمين على ذلك رشوة، ومسبب الفتنة**"، وهو يجيب متحديًا: "**بل والله ولي المؤمنين، وعدو المارقين، أنتم شر مكانًا. والله أعلم بما تصفون**"[٧٦].

وقد أكد ابن عذاري خبر تلك المجزرة، التي تعرض لها العلماء على يد البربر، حينما قال: "**أما العقول، فإن البربر قتلوهم، يوم السبت والبلاء، والخوف قائم بهم**"[٧٧]. وقد سجل لنا محمد خلاف أسماء بعض الفقهاء الذين لقوا حتفهم، يوم دخول الجيش البربري قرطبة سنة ٤٠٠هـ ومنهم: ابن عاصم، وراشد بن عبد الله، والحرار، والجالطي...وقد فر أغلبهم من قرطبة؛ بسبب مواقفهم المتزمتة التي عرفوا بها اتجاه البربر، وبسبب رفضهم لأي مبادرة للصلح تجمع الطرفين -أي البربر وعامة قرطبة-[٧٨]. فأصبحوا "**طرائد سيوف وجلاء حتوف، وقد خلعهم لين العيش على خشنه، وأسلمتهم غفلات الزمان إلى محنه**"[٧٩]، ومن هؤلاء الفارين، خلف بن مروان بن أمية، المعروف بالصخري، والفقيه أبو عبد الله، محمد بن عمر، المعروف بابن الفخار، الذي أهدر البربر دمه، فهام على وجهه بين شرق الأندلس وغربها[٨٠].

ولم يكن ختام المطاف، بالنسبة لنشاط الفقهاء ودورهم السياسي، هو ها هنا، بل نجد لهم مواقف أخرى. فبعد النكبة التي تعرض لها المستعين، من قبل علي بن حمود سنة ٤٠٧هـ. ظهر على الساحة السياسية بالأندلس، أدعياء آخرين من البيت الأموي، طالبوا بالعرش، وهم المرتضى، والمستظهر، والمستكفي، والمعتد بالله. الأمر الذي زاد الحياة السياسية بالأندلس تعقيدًا بعد تعقيد. خصوصًا وأن الفقهاء من أهل قرطبة وعلمائها، تعرضوا للمحنة من جديد، بسبب موقفهم الداعم لعبد الرحمن المرتضى، الذي أعلن نفسه خليفة في شرق الأندلس سنة ٤٠٧هـ[٨١].

وقبل انهيار الخلافة الأموية، بذل الفقهاء باعتبارهم أهل حل وعقد، محاولة فريدة من نوعها؛ للخروج من نفق الفوضى السياسية

التي ألمت بالأندلس، فقد "اختار وجهاؤهم ومشيختهم، أفضل من كانوا ما يزالون من الأمراء المروانيين في قرطبة، وهم سليمان ابن المرتضى، ومحمد بن العراقي، وعبد الرحمن بن هشام، فدعوا إلى المسجد الجامع لمبايعة من يختار منهم للخلافة، بحضور العامة والبخاصة والجند. غير أن هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح، إذ عادت إلى الساحة لغة القوة، وقعقعة السلاح؛ حيث اقتحم عبد الرحمن ابن هشام بن عبد الجبار الجمع، وفرض نفسه على الجميع"[٨٢]. وبهذا حكم بالفشل على هذا المشروع، المؤطر من قبل الفقهاء؛ لحل مشكلة الفراغ السياسي[٨٣].

من خلال هذه النظرة على مواقف الفقهاء الأندلسيين، اتجاه حوادث الفتنة القرطبية، وما رافقها من تمزق سياسي، نخلص إلى أنه كان منهم من شارك مشاركة فعلية في الفتنة، تعصبًا منه أو طمعًا في المكاسب. ومنهم من اتخذ موقفًا سلبيًا، وآثر العزلة والحياد والابتعاد عن خضم الوقائع، فرأى أنه من الأفضل والأسلم أن يغادر قرطبة، فرارًا بدينه ودنياه.

٢- الفقيه والتشرذم السياسي

إن عدم توحيد المواقف السياسية، وكذا تشتت الآراء وتشرذمها، كان له أثره الكبير في تشتيت القوى وإضعافها. بل كان من نتائجها أن فقد الفقهاء كل مصداقيتهم لدى الخاصة والعامة[٨٤]، فزالت هيبة الفقه والفقهاء[٨٥]، وأصبح معيار تولي القضاء والفتوى هو الولاء السياسي، فعلى سبيل المثال فإن القاضي "عبد الرحمن بن بشر" الذي تولى القضاء في عهد "علي بن حمود" و"القاسم بن حمود" عزل من منصبه خلال عهد "هشام المعتد" لولائه لبني حمود[٨٦].

وإذا عرجنا على عصر الطوائف، نجد أن دور فقهائه السياسي، قد همش بشكل كبير أو تم تجاهله إن صح التعبير؛ لا لسبب غير تناقضاته الظاهرية، وتعقيداته الباطنية. فالفقهاء انقسموا على بعضهم سياسيًا، إذ اتخذوا مواقف مختلفة وأحيانًا متناقضة، مجسدين الطابع المتناقض والمتعارض لملوك الطوائف.

فالفقهاء كانوا موزعين بين الدول الطائفية بالأندلس، وهذا التوزع انعكس على آرائهم ومواقفهم، فكل مجموعة منهم ساندت حاكمًا معينًا. فعلى سبيل المثال، شكلت خطبة الجمعة تقليدًا دينيًا، عن طريق الدعاء لملك الدولة الطائفية. من هذه الناحية ساند الفقهاء بعض ملوك الطوائف، وعارضوا آخرين، طوال عصر ملوك الطوائف[٨٧]، ويعلق ابن سعيد في عبارة ذات دلالة، على معاناة قاضي مالقة، أبي علي الحسن بن حسون من مؤسسة الخلافة: "وكان من أئمة العلماء... وقاسى شدة من اختلاف الخلفاء على بلده"[٨٨].

لقد التمس ملوك الطوائف الشرعية لحكمهم، فكان أول مقياس لهذه المشروعية، هو محاولة صبغ أفعالهم وسلوكاتهم بطابع العدالة، عن طريق رعاية الفقهاء واحترامهم، والمنافسة في جذبهم حينًا، والضرب على أيدي المناوئين منهم حينًا آخر[٨٩]، فكل ملك طائفي ابتغى تأثيث بلاطه ومجلسه بعدد من الفقهاء، وقد أورد ابن

بسام رسالة في الذخيرة، من تأليف أبي عبد الله ابن عبد البر، عن المعتضد بن عباد؛ لأبيه أبي عمر، يحثه على القدوم عليه والاستقرار في كنفه جاء فيها: "**فاجعل بفضلك للغرب منك نصيب الشرق، فهو أولى بك وأحق، وعندي لك من الإعظام والإكرام، ما يضاهي حالك، ويسامي آمالك...**"[٩٠].

وقد أمسى ملوك الطوائف، بحاجة إلى الفقهاء؛ لاعتبارات سياسية، فقد مارسوا نفوذهم السياسي بناء على أسس شرعية ضعيفة، والغرض من الفكر السياسي الطائفي، إضفاء المشروعية على السلطان[٩١]، ومن النصوص التي تدخل في هذا السياق، نص ثمين لابن حيان، تناول فيه الحالة التي عليها الأمراء والفقهاء، مجسدًا طبيعة العلاقة بينهما يقول: "**فقد خص الله تعالى هذا القرن، الذي نحن فيه من اعوجاج صنفيهم لدينا هذين، بما لا كفاية له ولا مخلص منه، فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم عن نهج الطريق، ذيادًا عن الجماعة، وحوشًا إلى الفرقة، والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صدوف عما أكد الله عليهم في التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، خائض في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذ بالتقية بصدقهم، وأولئك هم الأقلون فيهم**"[٩٢].

فبعد نهاية المرحلة الانتقالية في عهد بني عامر، وانقراض دولة بني أمية، تأسست دول الطوائف؛ لملء الفراغ السياسي، اعتمادًا على الغلبة والقوة؛ لافتقارهم لعنصري الشرعية والمشروعية، فهذا الفقيه أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي ينتقد في كتابه "**بهجة المجالس**" ملوك الطوائف مشيرًا فيه إلى أن: "**الاستبداد مذموم عند جماعة الحكماء، والمشورة محمودة عند غاية العلماء**"[٩٣]. بينما تجنب الفقهاء معارضة ملوك الطوائف معارضة فعلية[٩٤]؛ لعدم توفرهم على بديل مناسب يملأ الفراغ السياسي، الناتج عن عزل ملوك الطوائف[٩٥]، الأمر الذي سيؤدي إلى تعطيل كل الفرائض الشرعية، الملازمة لوجود السلطان[٩٦].

فهذا أبو محمد علي بن حزم، سجن مرتين، سجنه خيران العامري بألمرية سنة ٤٠٧هـ بظنة السعي في القيام بدعوة الأمويين، يقول ابن حزم في هذا الصدد: "**وفي إثر ذلك ـ أي عندما غلب علي بن حمود على قرطبة ـ نكبني خيران... إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين... عني وعن محمد بن إسحاق صاحبي، أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه أشهرًا، ثم أخرجنا على جهة التغريب...**"[٩٧]، كما سجنه المستكفي سنة ٤١٤هـ مع ابن عمه أبي المغيرة، بتهمة أنه كان من وزراء المستظهر[٩٨]. يحكي ابن حزم: "**كنت معتقلاً في يد الملقب بالمستكفي... وكنت لا آمن قتله؛ لأنه كان سلطانًا جائرًا ظالمًا عديًا، كثير الجهل غير مأمون ولا متثبت، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر، رضي الله عنه، فقتله واستلى على الأمر واعتقلنا...**"[٩٩]، وقد عد الفقيه الظاهري ابن حزم من أكثر الفقهاء تسيسًا، خلافًا لأغلبية الفقهاء، الذين لم يتجرأوا على التعبير عن معارضتهم لملوك الطوائف،

وهذا ما دفع ابن حزم للهجوم على جماعة الفقهاء "**المحافظين**" المحتاطين، فنعتهم بـ: "**اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم الناصرون لهم على فسقهم**"[١٠٠]، ورفض المواقف الفقهية، المستندة إلى ذلك الزخم من الأحكام الفقهية الرافضة للخروج السياسي، والتي أسست للتعايش بين أطراف الصراع في الأندلس.

ويشير ابن الخطيب إلى أن باديس صاحب غرناطة، اعتقل الإمام أبا محمد بن حزم، عند وصوله غرناطة؛ لما جرت الهزيمة على المرتضى، ثم أطلقه بعد ذلك[١٠١]. وعلى ما يبدو، فإن الاعتقال هذا مرده إلى كون ابن حزم عد من أكثر الفقهاء تسيسًا، وجرأة في التعبير عن معارضته لملوك الطوائف، إذ عدَّ نظامهم غير شرعي، على أساس أن الأمويين وحدهم أصحاب الحق الشرعي، والمشروعية لتولي الحكم في الأندلس[١٠٢].

عبر ابن حزم عن معارضته المطلقة لأقوى ملوك الطوائف، وصنف نظامهم السياسي نظامًا غير شرعي. فابن حزم عاين انحلال الأندلس وتكالب ملوكها المتغلبين عليها، وبذلك جاء موقفه منهم متشددًا، إذ: "**إن كل مدبر مدينة أو حصن، في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب لله تعالى ورسوله وساع في الأرض بفساد**"[١٠٣]، ومن ثمة أفتى بعدم جواز مخالطتهم والجلوس إليهم، أو العمل لهم، إلا لضرورة وحاجة، وهذا ما يفسر سياسة الرفض التي جوبه بها ابن حزم في أكثر من دولة طائفية[١٠٤].

كما عمل علي بن حمود على التخلص من جماعة الفقهاء والقضاة، الذين ساندوا الخلافة الأموية، فقتل قاضي سبتة محمد بن عيسى بن زوبع، على التهمة في بني مروان، وذلك سنة ٤٢١[١٠٥]. كما سجن بعض الفقهاء؛ لميولاتهم السياسية المخالفة لنظام الحكم، فسجن الفقيه أبي محمد عبد المهيمن بن عبد الملك[١٠٦]، وقاضي الجماعة بقرطبة يحيى بن عبد الرحمن ابن وافد اللخمي[١٠٧]، وقد عدَّ أحمد الطاهري الهدف من تعذيب ابن وافد، هو إفراغ سلطة الفقهاء من أي مضمون[١٠٨]، فنجد ثلة من الفقهاء في عصر الطوائف يعانون من النكبات، فهذا الفقيه عبد الله بن سعيد بن خيرون بن محارب - ويعرف بابن المحتشم - توفي منكوبًا في السجن ٤٠٣هـ/١٠١٢م[١٠٩]، كما امتحن الفقيه عبد الملك بن إسماعيل بن محمد بن فورتش سنة ٤٣٧هـ/١٠٤٥م، بحصن منتشون من أعمال سرقسطة، إذ اعتقل صحبة أخيه القاضي أبي عبد الله[١١٠]، بينما فرضت الإقامة الجبرية على قاضي الجماعة بقرطبة حسن بن محمد بن ذكوان[١١١]، من طرف أبي الوليد محمد ابن جهور لاتهامه بتدبير مؤامرة لقلب نظام حكمه[١١٢]، ولم يتساهل أبو الحزم مع الفقهاء الذين تشيعوا لدعي بني عباد، ومنهم عبد الملك ابن الأصبغ القرشي المرواني، المعروف بابن المش الخياط(ت٤٣٦هـ) فقد "**امتحن بالشهادة في شأن الدعي الذي قام به بنو عباد**"[١١٣].

ولم يختلف موقف الجهاورة، من الفقهاء

المؤيدين للخلافة الحمودية، فبنو جهور "**كانوا لا يتورعون عن طرد أي فقيه، يناوئ سلطتهم السياسية**"[114]. وقد لفت انتباهنا موقف متشدد أبداه أبو جعفر عباس، ربما كرهًا لخلافة الحمودين، إذ وصف حكمهم بالقول: "**بئس الشيعة وقود جهنم وحطبها، وعليهم يزداد حنقها وغضبها**"، ولعل مرد هذا الموقف، التشبث الأندلسي بالمذهب السني المالكي، الرافض لنحلة الشيعة ومذهبها[115]، ولما عاد إدريس الحمودي إلى ملكه بمالقة، وبخ قاضيها ابن حسون(ت ٤٥٣هـ) لمبايعته عدوه... وتخلص من الفقهاء والقضاة، الذين ساندوا الخلافة الأموية... وأمر بتأخير بعضهم عن الشورى بقرطبة... واتهم الفقيه أبا عبد المهيمن بالعصبية لبني أمية[116]. في حين لا نعدم بعض الفقهاء ممن تميزوا بمواقفهم المساندة لبني حمود، فنجد مثلاً محمد الكفيف ابن الحناط(ت٤٣٧هـ)، ويبدو من الترجمة التي خصه بها ابن الأبار، ميله للحمودين رغبة في الحضوة عندهم فقد "**كان أول ظهوره ونجومه، في الدولة الحمودية بقرطبة وإليهم هاجر**"[117].

كما كان الفقيه ابن عسكر السطيفي"مدبر الأمور، حسن السياسة"[118] فشغل منصب الوزير لأمير المؤمنين حسن بن حمود المستعين[119].

ولعل مساندة هؤلاء الفقهاء لخلفاء بني حمود، يرجع للنسب القرشي، باعتباره أحد شروط تولي الخلافة.

في حين سجن المأمون بن ذي النون، في جمادى ٤٦٠هـ ستة من أكابر طليطلة، بتهمة التآمر عليه، وكان من ضمنهم أبو جعفر أحمد ابن سعيد، المعروف بابن اللورانكي، الذي أصيب بالعمى في مطبق المأمون بن ذي النون[120]. وهنالك العديد من الفقهاء الذين تعرضوا لمحن لم تشر المصادر لسببها مثل فقيه طليطلة "**هشام ابن عبد الرحمن بن أحمد الأنصاري**" (ت ٣٦٩هـ/٩٦٧م) الذي مات مقتولاً[121].

وبسبب ميوله السياسية وتأييده لبني ذي النون في حكم قرطبة، سجن ابن عباد قاضيها محمد بن أحمد بن مخلد، بعد طرد بني ذي النون منها[122].

وهنالك من قتل نتيجة المؤامرات السياسية الدائرة حينئذ، مثل الفقيه سعيد بن سهل الشرفي الإشبيلي، تعرض للنكبة على يد ابن عباد بسبب "**التهمة في بني حمود**"[123]، كما تناولت المصادر بإسهاب، إحدى أكبر الجرائم التي ارتكبها المعتضد بالله العبادي، والمتمثلة في قتله الفقيه عمر بن الحسن الهوزني[124].

كما نقل عن الأمير عبد الله بن بلقين، أنه قام بثقاف الفقيه الوزير أبي جعفر بن القليعي حوالي ٤٨٣هـ[125]، مسوغًا اعتقاله بالإجراء الاحترازي؛ لقيام الجميع عليه: "**فأمرت بثقافه على أجمل الوجوه، في بيت يقرب من القصر، وكان تحت بر وإكرام، وأنا في ذلك أعتذر إليه من قيام العامة، وأعده بالانطلاق عند إطفاء هذه الثائرة، كالذي صنعت**"[126].

ويعلق امحمد بن عبود، على قرار ابن بلقين بعدم الفتك بابن القليعي، بعلو مرتبة هذا الفقيه عند يوسف بن تاشفين. فعدم استعمال القوة والقمع، هو بمثابة وسيلة وقائية تجنبًا لعواقب غير محتملة[127].

لكن احتقال ابن القليعي في حد ذاته، مظهر من مظاهر الاستبداد، القصد منه تهميش دور الفقهاء السياسي. فملوك الطوائف أدركوا أنهم فاقدون لكل أشكال الشرعية، وهذا الاحتقال القصد منه رفض أي تدخل ديني في الشأن السياسي.

وبذلك فإن الفقهاء في عصر الطوائف، شكلوا شريحة اجتماعية، لها مواقف سياسية متعددة ومتباينة، إذ ساند بعضهم ملوكًا طائفيين بعينهم، وعارضوا آخرين، كما عارض بعض الفقهاء جميع ملوك الطوائف، واستهجنوا نظامهم في حد ذاته، وعمل آخرون على التوفيق فيما بينهم لما فيه مصلحة المسلمين مستغلين مكانتهم داخل المجتمع الأندلسي(٢٨).

إن هذا التباين يبين لنا أن مواقف فقهاء ذلك العصر، أو جلهم على الأقل، كانت محكومة بعدة ضوابط مثل فقه المقاصد، خصوصًا في ظروف متقلبة، وفراغ سياسي رهيب، اقتضى بلورة مجموعة من الاجتهادات الفقهية التوفقية، استيعابًا للمتغيرات السياسية.

الحواشي

١ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: ق٣/م ١٨٠/١.

٢ - المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية:١١.

٣- السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب: ١٠٣،١٠٤.

٤- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٢٢٠.

٥- إحياء علوم الدين: ١٧/١.

٦- الإحياء: ١٧/١، أنظر كذلك بتصرف، السلطة السياسية والسلطة العلمية: ١٨.

٧- القضاء والتشريع في الأندلس: ١١٨.

٨- النفي والحنف: ٨٢.

٩- موقف السلطة من الفقهاء: ٢٨.

١٠- قول منسوب لأبي الأسود الدؤلي، أنظر العقد الفريد:١٠/٢.

١١- أنظر الفقه والقانون الإسلامي:٧٤.

١٢- دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس: ٩٢.

١٣- شيوخ العصر في الأندلس: ١٣.

١٤ - دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس.

١٥- العلاقات السياسية: ١٣٨.

١٦- دراسات في تاريخ المغرب والأندلس: ٥٨- ٥٩.

١٧- ترتيب المدارك: ٢٤٨/٢.

١٨- ترتيب المدارك: ٣- ٣٩٩/٤- ٤٠٠.

١٩- ولعل هذا يدخل ضمن نطاق الحسبة على الأمراء. يقول الإمام مالك: **"حق على كل مسلم، أو رجل فعل في صدره شيء من العلم والفقه، أن يدخل إلى ذي سلطان؛ يأمره بالخير، وينهاه عن الشر، ويعظه، حتى يتبين دخول العالم على غيره... فإذا كان، فهو الفضل الذي لا بعده فضل"** نفسه: ٢٠٧/١ – ٢٠٨.

٢٠- المقتبس، تحقيق، محمود علي مكي: ٤٢.

٢١ - رسائل ابن حزم: ٢٢٩/٢.

٢٢- المقتبس، تحقيق ملشورم: ٣٨.

٢٣- ترتيب المدارك: ٣٦٣/٤، الفقهاء في عصر الخلافة: ٩٢.

٢٤- تاريخ القضاء في الأندلس: ١١١.

٢٥ - نقط العروس: ٧٧.

٢٦ - فقهاء الأندلس: ١٧٢.

٢٧- تاريخ القضاء: ١٠٠.

الفقيه والسلطان في الأندلس خلال عصر بني أمية والطوائف التوافق والنزاع

٢٨- الدولة العربية في إسبانيا: ٣٢٢.

٢٩- المقتبس تح، مشلورم: ٣٤.

٣٠- نفسه: ٣٧.

٣١ - أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي: ١٤٠،١٤١.

٣٢- فقهاء الأندلس والمشروع العامري: ١٤٢.

٣٣ - شيوخ العصر في الأندلس: ٨٥.

٣٤- المقتبس، تحقيق، ملشورم: ٣٦، نهاية الأرب: ٤٥/٢٣. البيان المغرب: ٢/ ٧٨، المغرب في حلى المغرب: ٩٤/١.

٣٥- المشروع العامري: ٢٣١.

٣٦- قضاة قرطبة: ٧٩،٨٠، ٨٢. ٩٠، ٩١.

٣٧- نفسه: ١٢٣، تاريخ قضاة الأندلس: ٦١.

٣٨- نفسه: ٨٣، ٨٥، ٨٦، تاريخ قضاة الأندلس: ٢٧، ٢٩، ٦١.

٣٩- نفسه: ٨٩-٩٠، نفسه: ٢٨، نفح الطيب: ٢٣٦/٢.

٤٠ - تاريخ القضاء: ٩٢.

٤١ - ترتيب المدارك: ٦٨٤/٤.

٤٢- ترتيب المدارك: ٤٢١/٤.

٤٣- يرى بروفنسال، أن المحرك الأساسي لهؤلاء الفقهاء، هو التأثر من العامريين، الذين همشوا الفقهاء المعتزلة وقربوا بدلاً عنهم الفقهاء المالكية، وهو قال في ذلك: "**أراد - أي ابن أبي عامر - أن يقدم كبش فداء من المعتزلة، ليحظى برضى فقهاء قرطبة، الذين ساروا في الدائرة الضيقة للمالكية التقليدية**" فقهاء الأندلس والمشروع العامري: ٢٠٦، ٢٠٧.

٤٤- ترتيب المدارك: ٥٦٣/٤.

٤٥- نفسه: ٥٦٣/٤، أعمال الأعلام: ٥٧.

٤٦- الفقهاء في عصر الخلافة: ٩٣- ٩٤.

٤٧- يرى ناطق صالح مطلوب، أن السبب في إعدام البلبوطي، بالإضافة إلى المؤامرة، كونه معتزليًا، لذا فموته لن يسبب ضجة وسط فقهاء المالكية بالأندلس، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: ٢٠٥.

٤٨- ترتيب المدارك: ٥٦٣/٤.

٤٩ - فقهاء الأندلس: ١٧١.

٥٠- تاريخ علماء الأندلس: ٢١٧/١.

٥١- فقهاء الأندلس والمشروع العامري: ١٠٦.

٥٢- الإسلام في أرض الأندلس: ٩١.

٥٣- نهاية الأرب: ٣٩/٢٣.

٥٤- موقف السلطة من الفقهاء: ٢٤.

٥٥- هياج الربض: ٤١- ٤٢- ٤٣.

٥٦ - فقهاء الأندلس والمشروع العامري: ١٢٣.

٥٧- شيوخ العصر: ٢٣.

٥٨- المغرب في حلى المغرب: ١٥/١.

٥٩- شيوخ العصر: ٢٥.

٦٠- تاريخ افتتاح الأندلس: ٧٥- ٧٦، ترتيب المدارك: ٥٠٧/٢، الحلة السيراء: ٣٥،٣٦.

٦١- فقهاء المالكية: ٨٠-٨١.

٦٢- المقتبس تح، مكي: ٢٩٨، ٢٩٩،

٦٣- ترتيب المدارك: ٥٣٧/٤.

٦٤- دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس: ٢٠٧.

٦٥ - دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس: ٧٤.

٦٦- الفتنة هي الاختلاف الذي يكون بين أهل الإسلام، ولا إمام لهم مجتمع على الرضا بإمامته، لما استنكر من سيرته في رعيته، فافترقت رعيته عليه، حتى صار افتراقهم إلى القتال، بأن نصبت منهم فرقة إمامًا غيره، وأقامت فرقة على الرضا به، شرح صحيح البخاري: ١٨٨.

٦٧- تاريخ القضاء في الاندلس: ١٠٥.

٦٨- الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس: ٥٥، ٥٦.

٦٩- البيان المغرب: ٦٢/٢٣.

٧٠ - البيان المغرب: ٦٠/٣.

٧١ - البيان المغرب: ٦٠/٣.

٧٢- نهاية الأرب:٤١٣/٢٣.

٧٣- البيان المغرب:٩٣/٣.

٧٤- كتاب العبر: ٣١٨/١٧- ٣١٩.

٧٥- دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس: ٢٥.

٧٦- مواقف فقهاء وعلماء الأندلس:٨٠/١.

٧٧- البيان المغرب: ٩٠/٣.

٧٨- تاريخ القضاء في الأندلس: ١١١.

٧٩- الحياة العلمية في عصر ملوك الطائف: ٥٥.

٨٠- دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس: ٢١٦.

٨١- تاريخ الدولة الأموية في الأندلس: ٥٠٥.

٨٢- نفسه: ٥٢٣.

٨٣- كتاب العبر: ٣٣٠/١٧.

٨٤- الحالة الأمنية في قرطبة خلال الفتنة البربرية: ٣٤-٤٢.

٨٥- دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس: ٢١٦.

٨٦ - ترتيب المدارك: ٧٣٦/٤.

٨٧- جوانب من الواقع الأندلسي: ١٠٦- ١٠٧.

٨٨- المغرب في حلى المغرب: ٣٥٤/١.

٨٩- تاريخ القضاء في الأندلس: ١٢٥.

٩٠- الذخيرة: ١٣٤/٥.

٩١- الفكر السياسي في المغرب والأندلس: ١٣٠.

٩٢- الذخيرة: ١١٧/٣.

٩٣ ابن عبد البر وجهوده في التاريخ: ٦٩، ٧٠.

٩٤- جوانب من الواقع الأندلسي: ١١٠.

٩٥- نفسه: ١١٩.

٩٦- أُنظر رأي ابن عبد البر في هذه المسألة، في التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ١١٤/٤، ١١٨.

٩٧- رسائل ابن حزم الأندلسي: ٢٦١/١.

٩٨- المغرب في حلى المغرب: ٢٤/١.

٩٩- رسائل ابن حزم: ٣٤٦/٤.

١٠٠- الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى: ١٧٣/٣- ١٧٤، ضمن رسائل ابن حزم، نقدم مثالاً للانتقادات اللاذعة، جماعة الفقهاء الذين سايروا المأمون يحيى ابن ذي النون، في الحاجة إلى الاستعانة بالنصاري، حفاظًا على الدولة، أمام ضغوطات غريمه ابن هود، وعلى رأس هؤلاء الفقهاء، أبو بكر بن الحديدي(ت٤٦٨هـ)، الذي ولا شك أفتى له بجواز ذلك ومشروعيته، وقد كان المأمون على حد قول ابن بشكوال **"لايقطع في شيء من أوامره إلا عن مشورته"**، الصلة:٦٦٩/٢، ٦٧٠، ويقول ابن عذاري عن ابن الحديدي: **"وكان شيخها، والمنظور إليه بها، من أهل العلم والعقل والدهاء، وحسن النظر في صلاح البلد، وكانت العامة تعضده وتقوم دونه"**، البيان المغرب: ٢٧٧/٣.

١٠١- الإحاطة: ١١٥/٤.

١٠٢- جوانب من الواقع الأندلسي: ١٨١- ١٨٣.

١٠٣- رسالة التلخيص لوجوه التخليص: ١٧٣/٣، ١٧٤.

١٠٤- جوانب من الواقع الأندلسي: ١١٦، ١١٧.

١٠٥- ترتيب المدارك: ١١١/٧- ١١٣، ٢٨١، الصلة: ٥٩٤/٢.

١٠٦- تاريخ القضاء في الأندلس: ١١٣.

١٠٧- الصلة: ٦٦٣/٢، ٦٦٤، المغرب في حلى المغرب: ١٠١/١، رقم ٩٨.

١٠٨- القضاء والتشريع في الأندلس: ١١٦.

١٠٩- تاريخ القضاء في الأندلس: ١٠٩، ١١١.

١١٠- التكملة لكتاب الصلة: ٦٩/٣، ترجمة ١٦٦.

١١١- الصلة: ١٣٧/١، تر ٣١٢، المغرب في حلى المغرب: ١٠٥/١، رقم ١٠٣.

112- Los Jueses de Cordoba en la primera mitad del siglol XI p: 137.

١١٣- ترتيب المدارك: ٢١/٨، ٢٠.

١١٤- تاريخ القضاء في الأندلس: ١٢٥.

١١٥- أدب الرسائل في الأندلس: ١٦٤.

١١٦- مواقف فقهاء وعلماء الأندلس: ٩٤/١.

١١٧- التكملة: ٣٨٧/١، الجذوة: ٦٠.

١١٨- مالقة الإسلامية في عصر دويلات الطوائف: ١٥.

١١٩- مواقف فقهاء وعلماء الأندلس: ٩٦/١.

١٢٠- ترتيب المدارك: ١٤٦/٨، ١٤٨، الذخيرة: ٩٧/٤، ٩٦، ٩٥، كتاب التبيان: ١٠٣.

١٢١ - الصلة: ٦١٦/٢.

١٢٢- السلطة والعنف: ٧٦.

١٢٣- المدارك: ٢٠/٨، ٢١، ٩٤.

١٢٤- "ولما ثبتت قدم المعتضد في الرياسة، ودفع إلى التدبير والسياسة، أوجس منه ذعرًا، وضاق بمكانه من الحضرة صدرًا، وأحس بها أبو حفص... فاستأذن المعتضد في الرحلة ٤٤٠هـ... فلما غلب الروم على مدينة بربشتر ٤٥٦هـ خاطب المعتضد برقعة يحضه فيها على الجهاد... فراجعه برسالة من إنشاء الوزير الكاتب أبي الوليد بن المعلم يستدرجه إلى ملحده... فلما كان يوم الجمعة ١١ ربيع الأول ٤٦٠هـ أحضره المعتضد القصر، وقد غلب - زعموا - عليه السكر، وأمر خادمين من فتيانه بقتله، فكلاهما أشفق من سوء فعله وفر... فقام إليه هو بنفسه، وباشر قتله بيده... وأمر بدفنه بثيابه وقلنسوته، وهيل عليه التراب داخل القصر من غير غسل ولا صلاة" الذخيرة: ٤٨/٢، الصلة ٤٠٢/٢، التكملة: ١٥٣/١، المغرب في حلى المغرب: ١٧١/١، رقم ١٥٨، نفح الطيب: ٢٩٧/٢، ٣٨٥/٣.

١٢٥- كتاب التبيان: ١٣٤.

١٢٦- نفسه: ١٣٤.

١٢٧- السلطة والعنف: ٧٥، كيف ساعد الفقهاء الأندلسيون يوسف بن تاشفين على خلع ملوك الطوائف: ١٧.

١٢٨ - انظر على سبيل المثال موقف الفقيه محمد ابن أحمد بن محمد بن حسن بن إسحاق بن عبد الله بن إسحاق بن مهلب بن جعفر، التكملة: ٣٥/٢.

لائحة المصادر والمراجع

لائحة المصادر:

- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، للسان الدين بن الخطيب. شرحه وضبطه يوسف علي الطويل. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.
- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي. دار المعرفة. بيروت. (د.ت).
- **أعمال الأعلام، فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، لابن الخطيب. تحقيق أحمد مختار العبادي، ومحمد إبراهيم الكتاني. دار الكتاب. البيضاء. ١٩٦٤م.
- **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، لابن عذاري. تح. ج.س. كولان. وأ. ليفي بروفنسال. عبد الله محمد علي. دار الكتب العلمية. بيروت. ٢٠٠٩م.
- **تاريخ ابن خلدون**، دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٥٨م. ج. ١٧.
- **تاريخ افتتاح الأندلس**، لابن القوطية. تحقيق عبد الله مطاع. دار النشر للجامعين. بيروت. ١٩٥٨م.
- **تاريخ علماء الأندلس**، لأبي الوليد عبد الله بن محمد الأزدي المعروف بابن الفرضي. تح. صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية. صيدا بيروت. ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.
- **تاريخ قضاة الأندلس أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، لأبي الحسن علي بن عبد الله الجذامي المالقي النباهي. تح. صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية. صيدا بيروت. ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م.
- **ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، لأبي الفضل عياض. تحقيق أحمد بكير محمود. مكتبة دار الحياة. بيروت.

١٩٦٨م. ج. ١. ٢. ٣. ٤.

- **ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، لأبي الفضل عياض. تحقيق سعيد أحمد أعراب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. ١٤٠٣هـ. ج.٦. ٧، ٨.
- **التكملة، لكتاب الصلة**، لابن الأبار القضاعي. تحقيق عزت العطار الحسيني. مكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٥٦م.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لابن عبد البر، أبو عمر يوسف. تح محمد عبد الكبير البكري، ومصطفى أحمد العلوي. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. ١٩٧٤م.
- **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، لأبي عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي. تح صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.
- **الحلة السيراء**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن أبي بكر القضاعي، المعرف بابن الأبار. علي إبراهيم محمود. دار الكتب العلمية. بيروت. ٢٠٠٨م.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني. تح. سالم مصطفى البدري. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١٩هـ.١٩٩٨م.
- **رسائل ابن حزم الأندلسي**، لابن حزم. تح. إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ٢٠٠٧م.
- **شرح صحيح البخاري من أول كتاب التعبير إلى نهاية كتاب الدعاء**، لابن بطال. تح. محمد القاسمي. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا. مكتبة كلية الآداب الرباط مرقون، الموسم الجامعي. ٩٩. ٢٠٠٠م.
- **الصلة، في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، لابن بشكوال. نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ٢٠٠٨م.
- **العقد الفريد**، لأبي عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي. تح. إبراهيم محمد صقر. مكتبة مصر. القاهرة. ١٤٢٩هـ.٢٠٠٨م.
- **قضاة قرطبة**، لأبي عبد الله محمد بن الحارث الخشني القيرواني الأندلسي القرطبي. تح ودراسة ياسر سلامة أبو طعمة. دار الصميعي للنشر والتوزيع. الرياض. ١٤٢٩هـ. ٢٠٠٨م.
- **كتاب التبيان**، للأمير عبد الله بن بلقين. تح. أمين توفيق الطيبي. منشورات عكاظ. الرباط.١٩٩٥م.
- **المغرب في حلى المغرب**، لعلي بن موسى بن محمد بن عبد الملك ابن سعيد الغرناطي الأندلسي. تح. خليل منصور. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١٧هـ.١٩٩٧م.
- **المقتبس**، لابن حيان. تحقيق محمود علي مكي. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٧٣م.
- **المقتبس**، لابن حيان. نشر ملشور م. أنطونية. باريس. ١٩٣٧م.
- **نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب**، لأبي العباس المقري. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٣٨٨هـ.١٩٦٨م.
- **نهاية الأرب، في فنون الأدب**، للنويري. تحقيق كمال زكي. مراجعة محمد مصطفى زيادة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٠م.

المراجع

- **ابن عبد البر وجهوده في التاريخ**، لليث سعود جاسم. دار الوفاء للطباعة. ١٩٨٨.
- **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي، من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة**، لإبراهيم القادري بوتشيش. منشورات عكاظ. الرباط. ١٩٩٢م.
- **أدب الرسائل في الأندلس** لعبد الله فلاح القيسي. دار البشير للتوزيع والنشر. عمان. ١٤٠٩ هـ.١٩٨٩م.
- **الإسلام في أرض الأندلس، أثر البيئة الأوربية**. لأحمد مختار العبادي. مجلة عالم الفكر. الكويت. مج ١٠، ع.٢. ١٩٧٩م.
- **تاريخ الدولة الأموية في الأندلس: التاريخ السياسي**، لعبد المجيد النعنعي. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٩٦م.
- **تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس**، لخليل

الفقيه والسلطان في الأندلس خلال عصر بني أمية والطوائف التوافق والنزاع

إبراهيم السامرائي. دار المدار الإسلامي. بيروت. ٢٠٠٤م.

- **تاريخ القضاء في الأندلس، من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن ٥هـ**، لمحمد خلاف. المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٩٢م.
- **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري**، لمحمد بن عبود. مطبعة النور. تطوان. ١٩٨٧م.
- **الحالة الأمنية في قرطبة خلال الفتنة البربرية**، لأحمد السحيباني. الجمعية التاريخية. الرياض. ١٩٩٩م.
- **الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس**، لسعيد البشري. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض. ١٩٩٣م.
- **دراسات في تاريخ المغرب والأندلس**، لأحمد مختار العبادي. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. (د.ت).
- **دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس**، لمحمد خلاف. (د.ن). القاهرة. ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤م.
- **دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي**، لعبير زكريا سليمان بيومي، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، كفر الشيخ، مصر، ٢٠٠٩م.
- **دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة**، لخليل إبراهيم الكبيسي. دار البشائر الإسلامية. بيروت. ٢٠٠٤م
- **الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، ٩٢-٤٢٢هـ/٧١١م-١٠٣١م**، لابراهيم بيضون. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م.
- **السلطة السياسية والسلطة العلمية الغزالي ابن تومرت ابن رشد**، لعلي أومليل. ضمن أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. ١٩٨٨م.
- **السلطة والعنف في الغرب الإسلامي**، لحميد الحداد. دار النايا للنشر والتوزيع. دمشق. ٢٠١١م.
- **السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب، من خلال رسالته "في أحوال خدمة الدولة ومصائرهم"** لمحمد البركة، وسعيد بنحمادة. إفريقيا الشرق. البيضاء. ٢٠١٣م.
- **شيوخ العصر في الأندلس**، لحسين مؤنس. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٦م.
- **شيوخ العصر في الأندلس**، لحسين مؤنس، دار الرشاد، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م
- **العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب**، لعبد العزيز فيلالي. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. ١٤٣٧هـ. ص: ٦٩-١٣٧-١٣٨.
- **الفقه والقانون الإسلامي في بلاد الأندلس**، لخوان مارتوس كيصادا. ترجمة إدريس الفخور. منشورات ما بعد الحداثة. فاس. ٢٠٠٨م.
- **فقهاء الأندلس والمشروع العامري**، لفوزي عناد القبوري العتيبي. دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع. الرياض. ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- **فقهاء المالكية، والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي** للخضر محمد بولطيف. المعهد العلمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا. ١٤٢٩هـ ٢٠٠٩م.
- **الفقهاء في عصر الخلافة، ودورهم السياسي والإداري**، لأحمد بدر. بحوث ودراسات في تاريخ العرب. دار طلاس. دمشق. ٢٠٠٠م.
- **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، لعبد المجيد الصغير. دار المنتخب العربي. بيروت. ١٩٩٤م.
- **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، في تشكيل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس**، لامحمد جبرون. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الرباط. ٢٠٠٨م.
- **القضاء والتشريع في الأندلس**، لأحمد الطاهري.

مجلة أمل. ع٢١. ٢٠٠٠م.

- **كيف ساعد الفقهاء الأندلسين يوسف ابن تاشفين على خلع ملوك الطوائف**، لمحمد بن عبد الجليل. ضمن أعمال الملتقى الرابع الاسباني التونسي. المعهد الاسباني العربي للثقافة. مدريد. ١٩٨٣م.
- **مالقة الإسلامية في عصر دويلات الطوائف**، لكمال السيد أبو مصطفى. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ١٩٩٣م.
- **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. لعبد المجيد الصغير. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ٢٠١٠م.
- **مواقف فقهاء وعلماء الأندلس من القضايا السياسية والاجتماعية خلال عصر الطوائف**، لأحمد بوخبزة. أطروحة دكتوراه مرقونة. في كلية الآداب والعلوم الإنسانية. تطوان. ٢٠٠٠م.
- **موقف السلطة من الفقهاء على عهد بني أمية في الأندلس عصر الإمارة**، لمحمد عبد الحميد عيسى. ضمن كتاب الدين والدولة في العالم الإسلامي. مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. القاهرة. ٢٠٠٣م.
- **النفي والعنف في الغرب الإسلامي**، لحميد الحداد. إفريقيا الشرق. البيضاء. ٢٠١٣م.
- **هياج الربض: ثورة شعبية على الحكم الأموي الأندلسي**، لأحمد إبراهيم الشعراوي. أعمال ندوة الأندلس. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- JESUS VIGUERA, Maria.**Los Jueses de Cordoba en la primera mitad del siglol XI (Analisis de datos)**. Al – Qantara V 1984.

الحضور الصوفي وتأثير الغزالي في فكر ابن خلدون مقاربة نقدية مقارنة

د. ميلود حميدات
جامعة الأغواط - الجزائر

مقدمة:

هل كان ابن خلدون متصوفًا؟ أم مجرد متعاطف مع التصوف؟ وهل كان متأثرًا بالغزالي؟ وبعبارة أخرى ما مدى حضور الغزالي والتصوف في فكر ابن خلدون؟ عملاً بالمقولة التي ترى أن السؤال أحيانًا في الفلسفة أهم من الجواب، نستهل مقالنا بهذه الأسئلة، وانسجامًا مع المقولة لا ندعي أننا نملك الإجابة على كل تلك الأسئلة، التي نتمنى أن تغري غيرنا إلى أن يحاول البحث عن إجابات، ولكن سنحاول أن نقارب الموضوع انطلاقًا من تلك الأسئلة التي قد تبدو للبعض مخالفة لطبيعة ابن خلدون العقلانية، وتلك مفارقة أخرى تفضي إلى نوع من التحدي، وركوب الصعب، ولكن مقابلة النصوص بالنصوص؛ لعله يزيل الالتباس بالخصوص، ويضفي على الموضوع بعض الأضواء، ويشجعنا على تقديم بعض الدلائل. التي تجعل من تلك المفارقة مقبولة إلى حد ما، ولعل ذلك يبرر أسئلتنا، وقد يعفينا من لوم على طرحنا لها.

بداية إن القراءة في مواقف عبد الرحمن ابن خلدون من التصوف مهمة جدًا، وستكشف لنا عن شهادة لشخصية سنية أشعرية، كما تكمن قيمة شهادة العلامة ابن خلدون في المكانة العلمية للرجل وفي التزامه المنهج العلمي في معالجة موضوعاته، كما أنه لا ينطلق من خصومة أو موقف مسبق من التصوف والمتصوفة، ومن ثم يعد موقفه ذو قيمة ابستمولوجية مهمة، ولكن هذا لا يمنعنا من تتبع أثر التصوف على ابن خلدون.

وإيمانًا بأهمية طرح الأسئلة، نتساءل والتساؤل مشروع هل مقاربة ابن خلدون للتصوف جعلت منه متصوفًا؟ أم مجرد متعاطف مع التصوف؟ أم متأثرًا بالمتصوفة

وبخاصة الغزالي؟ هل اقترب أم جرّب ابن خلدون التصوف؟ ما سر اعتكافه في مغارة بني سلامة؟ هل شاب تلك الرحلة ممارسات صوفية، أم اعتكاف علمي للتأليف فقط؟ وما وجه الشبه والاختلاف مع اعتكاف الغزالي؟ هذه الأسئلة وغيرها هي التي حركتنا إلى معالجة هذا الموضوع. كما أنّ ما يجمع الرجلين كثير، فكلاهما نقدا الفلسفة وكلاهما أكتويا بقربهما من أصحاب القرار والسلطة في زمانهما. وكلاهما يعتدّ بنفسه وبعلمه وأحقيته بإرشاد الناس. ومما يزيد من مشروعية ومتانة هذه الأسئلة متابعة أقوال ابن خلدون من مضانها الأساسية. وبالخصوص التي تناولت التصوف، وبخاصة المقدمة، ورسالة شفاء السائل. ولمعالجة الموضوع قسمناه إلى فصلين أساسيين يبحث الأول في العلاقة بين ابن خلدون والغزالي، ويكشف الثاني عن صلة ابن خلدون بالتصوف، ويتبع كل فصل مجموعة من العناوين الفرعية المتعلقة بالموضوع.

الفصل الأول: علاقة ابن خلدون بالغزالي:

لقد أثار انتباهنا تشابه بعض الملابسات بين الغزالي وابن خلدون، وانتمائهما لنفس المدرسة الفقهية، كما ثبت نصًا إحالة ابن خلدون إلى كتب الغزالي في أكثر من موقع وأكثر من موضوع؛ لذا يتأكد قراءة ابن خلدون لمصادر الغزالي، يبقى هنا السؤال المطروح ما مدى تأثره به لذا عقدنا فصلاً لتلمس الروابط والتشابكات بين فكري الرجلين، وهل يرقى ذلك إلى القول بغزالية بعض أفكار بن خلدون، الذي بدا لنا من متابعتنا لنقاط التقاطع والإحالات الخلدونية للغزالي إعجاب ابن خلدون بالغزالي طبعًا ببعض أفكاره ومنه ما طبيعة العلاقة بين الفكرين؟ لأن ما يجمع الرجلين أكثر مما يفرقهما؛ لذا رجحنا تأثر ابن خلدون بالغزالي نظرًا إلى ما بدا لنا من دلائل، وعدة مواقف سنحللها لإثبات ما افترضناه من علاقة:

١- في سيرتهما وعلاقتهما بأهل الحكم:

أ- عبد الرحمن بن خلدون:

قبل التطرق إلى ما يربط (ابن خلدون) بالغزالي ثم آليا بالتصوف، يجدر بنا التطرق ولو باختصار لحياته لتعطينا فكرة عن شخصيته ونقارن ذلك بما عاشه الغزالي لما لتلك الظروف وتشابه الملابسات، من تأثير على طبيعة فكرهما:

ولد (عبد الرحمن بن خلدون) بتونس سنة (٧٣٢هـ، ١٣٣٢م) قرأ القرآن صغيرًا، ودرس الحديث والعلوم العقلية على علماء عصره، ثم سافر إلى فاس عند السلطان أبي عنان الذي قربه واستعمله في الكتابة، وهو بعد صغيرًا لم يبلغ العشرين، فالتقى هناك علماء المغرب والأندلس وأخذ عنهم، وبعد مدة أُتهم بالتآمر مع أمير بجاية فأمتحن وحُبس إلا أن مات السلطان فأُطلق سراحه وأُرجع إلى الكتابة، وبقي في منصبه رغم تبدل حكام فاس إلى سنة ٧٦٤هـ أين سافر إلى الأندلس لملاقاة أبي عبد الله محمد ثالث

ملوك بني الأحمر باني قصر الحمراء، فأحسن استقباله وقرّبه، وفي سنة ٧٦٦هـ استأذن للرحيل إلى بجاية فأذن له، وسافر إليها واستقبل استقبالاً حافلاً وبعد إقامة غير مستقرة تنقل خلالها من بجاية إلى بسكرة فتلمسان، وحاول السفر إلى الأندلس فلم ينجح وقبض عليه حاكم فاس عبد العزيز الذي استولى على تلمسان ثم أخلى سبيله في ما بعد، فآثر ابن خلدون الخلوة والانقطاع للعلم والعبادة في جوار رباط الولي الصوفي أبي مدين، ثم استدعاه عبد العزيز ثانية ليكلفه بتأليف القبائل لحكمه، فقام بمهمته ثم رجع إلى بسكرة، وأقام بها بينما كانت المنطقة تشتعل بالفتن، ثم عاد إلى فاس، وانشغل بالعلم والتدريس إلا أن أوقع أحد الوزراء بينه وبين السلطان، وتدخل لصالحه أحد الأمراء، فآثر السفر مرة أخرى إلى الأندلس. ولم يطيب له المقام بها للوشايات التي تعرض لها، فرجع مرة أخرى إلى تلمسان، وأثناء هذه الفترة أقام في قلعة بني سلامة في خلوة امتدت أربع سنين ألّف خلالها كتابه العبر ومقدمته، ثم رحل إلى تونس عند حاكمها أبي العباس الذي استقبله وأكرمه فرجع إلى التدريس مما أثار بعض الفقهاء فأوقعوا بينه وبين الحاكم، وبعدها استأذن حاكم تونس بعلة أداء فرض الحج فركب البحر إلى مصر ووصلها سنة ٧٨٤هـ وابنهر بالقاهرة واشتغل بالتدريس بالأزهر، واتصل بالسلطان برقوق فعينه لمنصب الفتوى فانكب لإصلاح القضاء ففتح على نفسه باب العداوات مع أهل الدولة، وتصادف أن سافر إليه أهله من تونس فغرقوا فأغتم كثيرًا وطلب إعفاءه من المنصب، فتم له ذلك واتجه إلى العزلة فترة ثم عاد إلى التدريس، ثم قصد مكة للحج، ولما عاد رجع إلى التدريس، ثم عيّن للقضاء، وبعدها زار القدس والمسجد الأقصى، ثم عزله السلطان من القضاء لصرامته، ثم سافر إلى دمشق مع السلطان لمواجهة التتار، وتقابل مع (تيمورلنك) لما تمكن من دمشق واستأذنه للرجوع فسمح له وعُيّن مرة أخرى للقضاء، ثم عزل ثم أعيد تعيينه لسادس مرة إلا أن توفي فجأة سنة ٨٠٦هـ، ودفن بمدافن الصوفية بالقاهرة[1].

ما يلاحظ على هذه السيرة الحافلة بالأحداث هي كثرة الترحال وعدم الاستقرار، والعيش في احتكاك مباشر بأهل الحكم ونيل رضاهم تارة، وغضبهم ونزواتهم أحيانًا أخرى. والتعرض لمؤامرات وكيد الحاسدين وأهل المصالح، مما جعل من ابن خلدون لا يهنأ طويلاً في بلد بعينه، ولا يستقر كثيرًا في منصب واحد، وإن غلب عليه التدريس، وقد اتصل بالمتصوفة في مصر ودرّس بمدارسهم، وتأثر بهم وبأفكارهم. وعلى الرغم أنه لم يتيسر له وقت طويل للتأليف، ومع كل هذه الظروف الصعبة أبدع مقدمته وكتاب العبر. وهو ما عاناه قبله الغزالي وما لاقاه من صلف أهل الحكم لذلك نقارن ذلك بما عايشه الغزالي:

أبو حامد الغزالي*: هو محمد بن محمد

ابن محمد: أبو حامد الغزالي ولد سنة (٤٥٠هـ) بطوس وقد كان أبوه رجلاً فقيرًا. إذ لمّا حضرت الوفاة أب الغزالي، وصّى به وبأخيه أحمد** صديقًا له من أهل التصوف. وقال له: إنّ لي تأسفًا عظيمًا على ما فاتني من التعلم، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديّ هاذين، فعلّمهما، ولا عليك أن ينفذ في سبيل ذلك جميع ما أخلفه لهما.[٢]

وأنفذ الصوفي وصيته، وأقبل على تعليمهما، حتى فني المال القليل الذي خلّفه أبوهما، ولم يجد من السبل ما يحفظ به عليهما حياتهما، إلا أن يلحقهما بمدرسة من تلك المدارس، التي تقدم لطلاب العلم فيها الغذاء والكساء.

وقد تفقه على إمام الحرمين(الجويني) (٤١٩، ٤٧٨هـ)، وبرع في علوم كثيرة، وساد في شبيبته حتى أنه درّس في النظامية ببغداد، سنة(٤٨٤هـ)، وله(٣٤سنة)، فحضر عنده رؤساء العلماء، وكان ممن حضر عنده أبو الخطاب وابن عقيل، وهما من رؤوس الحنابلة، فتعجبوا من فصاحته وإطلاعه.[٣]

كما انغمس الغزالي في السياسة واقترب من صناع القرار السياسي والثقافي والديني، وساهم مع حكام الدولة السلجوقية، والخلافة العباسية في بغداد في نشر ثقافة المذهب السني، في جو من التماس والصراع مع الباطنية والمذهب الشيعي.

ولذلك فإن نضل الغزالي السياسي شابته كثير من المحن والمصائب.كان تأثيرها كبيرًا؛ لأنها مصائب أظهرت أزمة الحكم ومشروعيته، التي عبّر عنها الغزال بأزمة الشك التي عاشها لفترة طويلة، أدت به إلى اعتزال الحياة السياسية والتعليمية لعشر سنوات(من٤٨٨ إلى ٤٩٨هـ)؛ ذلك لأن (الغزالي) شهد مقتل نظام الملك(سنة ٤٨٥هـ) من طرف أحد الحشاشين من القرامطة. وفي نفس السنة يلحق به السلطان السلجوقي(ملك شاه).

وفي صراع الأمراء السلاجقة يتم قتل الوزير(تاج الملك)، وبعد سنتين؛ أي(٤٨٧هـ) كانت وفاة الخليفة العباسي (المقتدى بأمر الله) في ظروف غامضة. هذه الأحداث الجسام التي مست من كان الغزالي قريبًا منهم، وأثرت عليه، إذا علمنا أن الغزالي بعدها؛ أي سنة (٤٨٨هـ) يعتزل التعليم في نظامية بغداد، ويغادر الحياة السياسية والتعليمية، في رحلة عبادة وعزلة وتصوف إلى الشام والقدس ثم الحجاز، وتدوم هذه الرحلة عشر سنوات ينتج فيها الغزالي أهم كتبه على الإطلاق، وجالب شهرته (إحياء علوم الدين). وفي السنوات الأخيرة أقام بمسقط رأسه، وابتنى رباطًا ودارًا حسنة، وغرس فيها بستانًا أنيقًا، وأقبل على تلاوة القرآن وحفظ الأحاديث الصحاح، وكانت وفاته في سنة(٥٠٥هـ) ودفن بطوس.[٤]

ما نصل إليه من وقائع مقارنة أنهما نشأ في أسر متدينة، وقد تلقيا وتشبعا منذ صغرهما بتربية دينية مركزة، وتتلمذا

على شيوخ معروفين، وقد رسمت تلك التربية اتجاههما والتزامهما الديني في ما بعد.كما اقتربا كلاهما من الحكام واكتويا بقربهما ذاك، وحاولا مرارًا النأي بنفسيهما عن ذلك، ولم يتيسر لهما الهروب من إغراءات السلطة، كما مارسا التدريس، واشتهرا بالسفر والترحال، وعاشا غربة الأهل والوطن لسنوات، وعُرفا بخلوتهما للتأمل والتأليف، وأبدعا روائعهما بعد ذلك كتاب الأحياء وكتاب العبر ومقدمته.

٢- في موقفهما من الفلسفة وإبطالها:

قد يفهم موقف الغزالي من الفلسفة أنه لم يكن ضد الفلسفة في ذاتها، بدليل انتصاره للمنطق، وإنما من الذين رفضوا التمجيد والتقديس الذي أعطي لفلاسفة اليونان، وأراد أن يحطم تلك القاعدة، ويبدي استقلاله الفلسفي، وسيتبعه في ذلك كثيرون فيما بعد (ابن تيمية وابن خلدون مثلاً).

حيث يقول الغزالي: " ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذّبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو (أرسطاطاليس) [٥]".

إذ لم يكن تجاوز فلاسفة اليونان بالأمر الهيّن، فقد عُرفا أفلاطون وأرسطو عند فلاسفة المسلمين بالحكيمين، وتجاوز الغزالي لعقدة الخوف من فلاسفة اليونان، قد تحسب له لا عليه، وذلك من باب أصالة الفكر والاستقلالية في الرأي. وقد أكّد هو نفسه على وجود تلك الرهبة والخوف من فلاسفة اليونان، نظرا إلى وصفهم بشدة الذكاء والحكمة، ورزانة عقولهم في المسائل الطبيعية، مما يجعل البعض ينجر إلى اتباعهم في كل شيء، ولو في عقائدهم الفاسدة.[٦] ويؤكد الغزالي على أن علمهم في الإلهيات مبني على مجرد الشك لا اليقين حيث يضيف: " ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية، بظهور العلوم الحسابية، والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية؛ لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابية."[٧] فالهجوم ركّز على العقائد وهو ما يراه ابن خلدون أيضًا.

وقد شهد بذلك حتى بعض المستشرقين، قائلاً: " لم يهاجم الغزالي النظريات المبنية على البرهنة الرياضية، وإنما انصب هجومه على الفلاسفة في القضايا الميتافزقية، وبخاصة التي تتعارض مع ما جاء في النصوص الدينية الإسلامية، مثل خلق العالم، الصفات الإلهية، بعث الأجساد"[٨].

كما كان الغزالي منهجيًا في فلسفته

النقدية، إذ لم يكن بإمكانه نقد الفلاسفة في كتابه: (تهافت الفلاسفة)، دون أن يعْرف ويعرّف بمذاهبهم، وفلسفاتهم، وقد ألّف لذلك الغرض كتابه: (مقاصد الفلاسفة)، الذي بيّن فيه أفكارهم، وأغراضهم، وبطبيعة الحال استفاد الغزالي من ذلك كثيرًا، إذ قرأ أفكار الفلاسفة، وسبر أغوار نظرياتهم، وتتبع مذاهبهم، وخالفهم فيما رآه مخالفًا للدين، ووافقهم في ما رآه صحيحًا، وتأثر من حيث يدري، أو لا يدري بأفكار الفلاسفة، وبخاصة الفارابي، وابن سينا، وظهر ذلك جليًا في المنطق.

أما (ابن خلدون) فلم يكن بعيدًا عن ما ذهب إليه الغزالي فقد كان فيلسوفًا كالغزالي حينما حاول إبطال الفلسفة* من أساسها، فذكر -كما فعل الغزالي- فلاسفة اليونان أرسطو وأفلاطون، ومن تبعهم من المسلمين وبخاصة الفارابي وابن سينا، وأضاف ابن رشد، وارتضى منهم المنطق كما فعل الغزالي ورفض ما ذهبوا اليه في الإلهيات إذ يقول: " الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى يعني الظن، وإذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً، فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها، ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين"[٩].

لقد وظف ابن خلدون عقيدته الدينية لرفض الفلسفة، "ومن الواضح أن ابن خلدون يتابع الغزالي في موقفه العام من الوجود عن طريق الشرع الذي حدده الوحي بالقوة الإلهية فليس في مقدور الإنسان، ولا البشرية مجتمعة، توظيف العقل لتفسير أسباب الكون وعلله التي جاء بها الفلاسفة"[١٠].

ويضيف معترفًا بقيمة المنطق كما حدث مع الغزالي، إذ يقول عن الفلسفة: " فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيها من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج؛ لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين[١١]".

وإن كان يلاحظ أن الغزالي أكثر التصاقًا بالفلسفة وأكثر تأليفًا ومنهجية في نقده لها وتأثره بها، ومع ذلك يتميز ابن خلدون بنزعته الواقعية التجريبية مبرزًا أن " صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من انتزاع، وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. "[١٢] كما يحذر في الأخير كما فعل سلفه من الاشتغال بالفلسفة دون تحصن بالعلوم الشرعية والدينية عمومًا.[١٣] ويبدو أن انشغال ابن خلدون بتأسيس علم العمران البشري، جعله يزهد في مجالات الفلسفة الأخرى، ولا يترك شيئًا يذكر في الفلسفة المحضة يجعل منه فيلسوفًا محترفًا[١٤].

الحضور الصوفي وتأثير الغزالي في فكر ابن خلدون مقاربة نقدية مقارنة

والملاحظ لا يجد عناءًا في إدراك تماثل الموقفين بين الغزالي وابن خلدون من الفلسفة والفلاسفة، وإن كان حظ ابن خلدون من الفلسفة أقل من سلفه، إذ يبدو انغماس الغزالي أكثر في قضايا الفلسفة ومسائلها، ولكن يتأسس الرفض لديهما بسبب ديني أو كلامي للدفاع عن الإسلام، وخوفًا على العقيدة من تلك الأفكار الوافدة، التي تمس بعقيدة التوحيد، وتشكك في الإيمان بما جاء في القرآن؛ لذا تناول الرفض موضوع الإلهيات على الخصوص، وكما هو بديهي يدين اللاحق للسابق في أفكاره.

٢- في موقفهما من علم الكلام:

يقول ابن خلدون في تعريفه لعلم الكلام: "وهو علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنة.وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد(١٥)".

وابن خلدون، إذ يختلف عن النّموذج الكلامي الذي يرفض عادة هذا التسلسل الكثير من الأسباب، ويختلف عن التصوّر الفلسفي الذي يضع وسائط معدودة بين الله والعالم، حتّى وإن سلّم بتعقّد الشبكة العليّة - فإنّه يظلّ أقرب إلى النّموذج الصوفي(١٦)، إذ يقول مؤكدًا ذلك: "سلف الصوفية... يرون أن الموجودات لاتنحصر في مدارك الإنسان(١٧)"؛ لذلك يرى " قطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب... ترسيخ صيغة التوحيد في النّفس على ما علّمَنا الشارعُ الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا."(١٨) وبناء على ما "تقدم من تحليل، فإن ابن خلدون ينتهي إلى أن التوحيد هو " العجز عن إدراك الأسباب وكيفيّات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره. "(١٩)

وهو ينتهي إلى اختيار صوفي إذ نتحوّل في العقائد والأعمال من مستوى العلم المجرّد إلى الحال(٢٠)، وهو مقام صوفي، يقول في ذلك: " فإن العلم الأول المجرّد عن الاتّصاف قليل الجدوى والنّفع، وهذا علم أكثر النظّار، والمطلوب إنّما هو العلم الحالي (من الحال) الناشئ عن العادة."(٢١)

بل في التوحيد يعتمد ويتبنى موقف الغزالي شكلاً ومضمونًا اذ يقول: " حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيًا(٢٢)".

ويقابله قول الغزالي: "تطهير الظاهر عن الأحداث...تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام، تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، تطهير السر عما سوى الله تعالى...فإن الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته، ولن تحل معرفة الله تعالى بالحقيقة في السر، ما لم يرتحل ما سوى الله تعالى عنه. "(٢٣)

وهو موقف واحد في التوحيد يتبناه ابن خلدون، أما في الاعتقاد فتقريبًا ما ذهب إليه

الغزالي يكرره ابن خلدون؛ لأنهما ينتميان إلى نفس المذهب المالكي والأشعري في الاعتقاد: كما كانت علاقة الغزالي بالأشعرية علاقة وثيقة، فهو يدافع عن نظرية الكسب، ويتبنى المذهب الأشعري في الأصول.[٢٤]

٤- في الاعتداد بنفسيهما والثقة بعلمهما:

يفخر (ابن خلدون) بأصالة بحثه واكتشافه وأنه مستوفي أصول العلم الأصيل المستقل وجاء ب " أوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان"[٢٥]، ويعني بذلك أن نظريته إبداع أصيل وإلهام رباني ليس مستمدًا من فلاسفة اليونان ولا من حكماء فارس.[٢٦]

كما ذهب الغزالي قبله إلى قريب من ذلك قائلاً:" وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي؛ لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا[٢٧]".

ولعلّ تسمية الغزالي لكتابه إحياء علوم الدين، إلا دليلاً على اعتقاده أنه محي علوم الدين؛ للمائة الخامسة كما جاء في الحديث. أنه (ﷺ) قال: (إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها.)[٢٨] وأن علمه وإدراكه للحقيقة مستمد من نور إلهي، وهو ما يؤكد تماثل في الفكرة بينهما، ودائمًا منطقيًا اللاحق متأثر بالسابق ما دام ثبت اطلاعه على مؤلفاته والإحالة إليها في مواقع كثيرة.

٥- إحالات ابن خلدون إلى الغزالي:

الإحالات كثيرة، وفي موضوعات مختلفة، سنمثل لبعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر منها: في الإشارة إلى معنى الروح والقلب والعقل، وهو مستمد من نفس العنوان عند الغزالي في الإحياء، ويؤكد على ذلك بالإحالة مباشرة إلى الغزالي قائلاً:" وإن أردت مزيد شرح لهذا فعليك بكتاب الغزالي[٢٩]".

كما أن الإحالة إليه تكررت في عدة مواقع، وتدل على التأثر بالإحياء إذ جاء في شفاء السائل: " فتكفي في ذلك مشافهة الرسوم، ومطالعة العلوم، والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط البداية والنهاية كالإحياء والرعاية؟ أم لا بد من شيخ يبين دلائله، ويحذر غوائله[٣٠]".

وفي فصل علم الكلام يحيل للرد على المتكلمين والفلاسفة إلى الغزالي فيقول: " ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب[٣١]".

والإحالات الكثيرة التي استخدمها ابن خلدون في كتبه، إنما تدل على اطلاع واسع على كتب الصوفية من جهة، ومن جهة أخرى حضور مصادر الغزالي على الخصوص يدل على تفضيل ابن خلدون لأفكار الغزالي والاعتماد عليها في بعض

المواقف الكلامية أو قضايا التصوف.

٦- تعرضهما لقطاع الطريق والاعتداء:

ومن المفارقات العجيبة تعرض الرجلين لمحنة قطاع الطريق الذين سلبوهما متاعهما: قال الغزالي: "قطعت علينا الطريق فأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا، فتبعتهم وقلت لمقدمهم، أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقتي فقط فما هي بشيء تنتفعون به. قال: فما هي؟ قلت: كتبًا في تلك المخلاة هاجرت لسماعها، وكتابتها ومعرفتها، فضحك وقال: كيف تدّعي معرفتها وقد أخذناها فتجردت عنها، وبقيت بلا علم ثم أمر فسلم إلي المخلاة فقلت: قد أنطقه الله ليرشدني[٣٢]".

أما ما حدث لابن خلدون أنه لما كان بالشام أثناء سيطرة التتار، "طلب من تيمورلنك أن يسمح له بالسفر إلى مصر، وفي الطريق إلى مصر قطع عليه الطريق ونهب ما كان معه، ونجا إلى قرية هنالك[٣٣]".

ومنه فإنهما عانيا نفس الظروف تقريبًا من غربة الأهل والديار، وظلم الساسة وأصحاب القرار، وكثرة الترحال والأسفار، وعدم الاستقرار، وقطع الطريق واعتداء الأشرار.

٧- تأثر ابن خلدون بالغزالي واعتباره مؤسسًا للتصوف السني:

يذكر ابن خلدون الغزالي بخير كلما تكلم عن التصوف المقبول، كما يعده مؤسِّسًا مبدعًا للتصوف السني منهجًا وموضوعًا، يشهد (ابن خلدون) على ذلك، إذ جمع ما قاله فيه أسلافه، وبيّن أصول التصوف وآدابه، وحدّد مناهجه وأهدافه، إذ يقول: "كتب رجال من هذه الطريقة في طريقتهم. فمنهم من كتب في الورع...(المحاسبي ت٢٤٣هـ)؛ ومنهم من كتب في آداب الطريقة..كما فعل(القشيري ت٤٦٥هـ)، (والسهروردي ت٥٨٧هـ) وأمثالهم، وجمع (الغزالي) رحمه الله بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع والإقتداء، ثم بيّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علمًا مدوّنًا، بعد أن كانت الطريقة، عبادة فقط. "[٣٤]

والمتتبع لنص ابن خلدون يدرك الإشادة التي يبديها بالغزالي، إذ يشرعن تصوفه في الأوساط السُنية، بل يجعل منه مقبولاً ومبررًا في أوساط كانت إلى وقت قريب تنظر بعداء إلى الغزالي وتصوفه".

لقد ثبت لنا وجود علاقة بين ابن خلدون والغزالي أدناها استفادة الأول من مصادر وكتب الثاني في كتابته لبعض فصول مقدمته بالخصوص موضوعات التصوف علم الكلام والفلسفة وغيرها، وأقصاها إعجاب وتأثر ابن خلدون بالغزالي فكرًا وشخصيةً، مما جعله يقتفي أثره في التأثر بالتصوف، فما حقيقة ذلك؟ هذا ما سيُجيب عنه هذا الفصل.

الفصل الثاني علاقة ابن خلدون بالتصوف:

١- تعريف ابن خلدون لماهية التصوف:

نتطرق إلى تعريف التصوّف لغة واصطلاحًا، ونعتمد على التعريفات التي استخدمها (ابن خلدون):

تعريف التصوف لغة: اختلف لفظ مدلول التصوف بين الباحثين، وتنوعت الآراء حول ذلك؛ لذا نكتفي بذكر أهمها: نسب ابن خلدون إلى القشيري قوله: "لا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب من قال اشتقاقه من الصفا أو من الصُفة فبعيد من جهة القياس اللغوي قال وكذلك من الصوف؛ لأنهم لم يختصوا بلبسه. قلت والأظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه. لما كان عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف[٣٥]".

ما نخرج به من ناحية الكلمة نسبتها إلى الصفاء، أو الصفو، وإن كان ذلك قريبًا من مقصد المتصوفة الذي هو التصفية والصفاء، إلا أن الاشتقاق اللفظي يبدو بعيدًا. كما أرجع اللفظ إلى أهل الصُفّة، الذين كانوا من الفقراء والمساكين الذين يتميزون بالزهد والتعبد في زمن الرسول(ﷺ)، إلا أن الاشتقاق اللغوي لا يتناسب، والأقرب عند ابن خلدون هو إرجاع الكلمة إلى الصوف، نظرًا إلى التطابق اللغوي للاشتقاق بين التصوف والصوف من جهة، ومن جهة أخرى تميز أهل الزهد بلبس الخرق الصوفية منذ القديم، حتى صارت لهم صفة يوصفون بها، وهي التصوف دلالة على فعل درجوا عليه وتميزوا به وهو لبس الصوف.[٣٦]

أما التعريف الاصطلاحي الذي يبدو لنا جامعًا مانعًا، فهو تعريف(ابن خلدون): "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم؛ لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة...والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه؛ لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف[٣٧]".

تعريف ابن خلدون ينظر إلى التصوف نظرة إيجابية سواء أكان نشأة أم أسبابًا كما يعتمد في تعريفه على ما قاله كبار الصوفية ومنهم الغزالي. كما نلاحظ التوسع والتحليل المستفيض الذي يبديه ابن خلدون للتصوف تعريفًا وماهية وشيوخًا، سواء في المقدمة أو في رسالة شفاء السائل، كما لوحظ تكرارًا لذكر التصوف وما يتعلق

به في عدد من فصول المقدمة، ولم يكتف بالفصل المخصص للتصوف في المقدمة، وهو اهتمام وتركيز زائد وغير بريء، ولا نجد تفسيرًا لذلك سوى أنه يدل في رأينا على هوى صاحب المقدمة بالتصوف.

٢- التأثر بمدارس وشيوخ الصوفية والاتصال بهم:

المتأمل لما كتبه ابن خلدون عن التصوف يلمس توقيرًا واحترامًا لشيوخ الصوفية والإحالة إلى كتبهم والتتلمذ عليهم والاتصال بهم، في رحلاته العلمية الكثيرة، كما كانت له خلوات صوفية، منها أربع سنين التي قضاها في قلعة بني سلامة وألف خلالها كتابه، كما "عمد إلى رباط الولي أبي مدين، ونزل بجواره مؤثرًا للتخلي والانقطاع للعلم."(٣٨) ولعل السنوات الأخيرة من عمره كانت أكثر تقربًا من التصوف، وبخاصة أثناء إقامته بمصر؛ حيث يشير ابن خلدون نفسه إلى اتصاله بمدارس الصوفية بمصر، والتدريس بها، والتقرب من الصوفية والأخذ منهم، ويذكر أن حكام بني أيوب درجوا على " إنشاء المدارس لتدريس العلم والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية...فكثرت بذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة، وأصبحت معاشًا للفقهاء والفقراء من الصوفية...وكنت لأول قدومي على القاهرة...شغرت مدرسة من إنشاء صلاح الدين بن أيوب(٣٩)". وبعد ذلك يذكر ابن خلدون كيف تولى المشيخة والتدريس في خانقة كان قد أنشأها الحاكم بيبرس إذ ولاه السلطان الظاهر بعد وفاة شيخها فيقول ابن خلدون:" فولاني السلطان مكانه توسعة عليّا، وإحسانًا لي، وأقمت على ذلك، إلى أن وقعت فتنة الناصري(٤٠)". كما ساهم في تصوفه، تأثره الكبير بفاجعة فقدان أسرته غرقًا في البحر، ويظهر أن هذا الحادث آلمه فزهد في المناصب، وانتهى الأمر بإعفائه من منصبه القضائي.

إن صلة ابن خلدون بالمتصوفة مؤكدة خاصة في أواخر عمره، وأثناء إقامته بالقاهرة، ومن ثم تأثر بهم وأخذ منهم الكثير، وقد مال أكثر للزهد، وأصبح لا يتوق للجاه والمنصب، بفقدان الأهل والولد.

٣- تبرير بعض مواقف التصوف:

وقف ابن خلدون مواقف إيجابية كثيرة من التصوف ومن المتصوفة، سنمثل لذلك ببعضها فمثلاً:

أولاً: لقد اتهمهم البعض بالسحر لتعاملهم وقولهم بأسرار الحروف، وأن الصوفية مارسوا طقوسًا واستخدموا أسرار الحروف وطلاسم وألغازًا تشبه السحر، ولكن (ابن خلدون) يبرئهم قائلاً: " وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضًا في أحوال العالم، وليس معدودًا من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الالهي؛ لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها إذا اقتدر أحدهم على أفعال الشر لا يأتيها؛ لأنه متقيد فيما يأتيه يَذَرُهُ لأمر الله(٤١)".

ثانيًا: كما أنصفهم في قولهم بالكرامات، أو ما سموه بشطحات الصوفية قائلاً: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون هو صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور فمن علم منهم فضله وإقتداؤه حمل على القصد الجميل(٤٢)".

ثالثًا: أنصفهم في ربطهم بطوائف تدعي أو تعمل لمعرفة الغيب وبرأهم من ذلك قائلاً: "وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعريَّة عن هذه المقاصد المذمومة...وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض ولا يكون مقصودًا من أول الأمر...وإنما يريد الله لذاته لا لغيره وحصول ذلك لهم معروف... وما يقع لهم من التصرف كرامة وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم..."(٤٣)، ويواصل تبرير ذلك في نص طويل رادًا على من أنكر ذلك عليهم، مستدلاً ببعض الوقائع التي حدثت للصحابة.

ما نخرج به هو أن موقف ابن خلدون الشجاع ناجم عن تعاطف أو تأثر؛ لأن موقفه المتسامح في قضايا شائكة، وهي القول بسر الحروف وروحانياتها وما في ذلك من تقاطع مع السحر، والأمر الثاني لا يقل خطورة وهو الألفاظ الموهمة بالاتحاد والحضرة الإلهية، والثالث القول بالإطلاع على الغيب، ومع حساسية هذه القضايا وموقف غيره من الفقهاء المتشدد إذ يكفّرون المتصوفة لأجلها، ومع ذلك ينصفهم ابن خلدون في المقدمة مما يثير شكوكًا حول ميوله الحقيقية من التصوف.

٤- موقف ابن خلدون من التصوف من خلال رسالة شفاء السائل:

لاحظنا كما سبق موقف ابن خلدون المتسامح مع التصوف وأهله بل المتعاطف إن لم نقل أكثر كما رجحنا مما سبق ذكره، فما سر موقفه في رسالة شفاء السائل والتي ظهر أن موقفه أكثر تشددًا، ويختلف عما جاء في المقدمة، وكذلك لم يذكر الرسالة من جملة مؤلفاته، مما دفع بالبعض إلى التشكيك في صحة نسبة الرسالة إلى ابن خلدون*، والتي جاءت ردًا على سؤال لم يوصل فيه إلى حل، واحتدم حوله الجدل، بين صوفية الأندلس، وهو هل يصح سلوك الصوفية من اتباع كتبهم أم لابد من شيخ مرشد للمبتدأ؟ وكما يقول ابن خلدون: "من مشافهة الرسوم ومطالعة العلوم، والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية ك (الإحياء) و(الرعاية) أم لابد من شيخ يبين دلائله، ويحذر غوائله(٤٤)"، ويفصل ابن خلدون في عرض طرق الصوفية وفكرة الظاهر والباطن، ثم يعرض ويحلل كلمة التصوف من حيث ظهورها وأصلها والاختلاف حولها، واشتقاق الكلمة، وفي المجاهدات وأنواعها، وفي اشتراط الشيخ في المجاهدة، وفي أي

المجاهدات يجب، ويشرح المجاهدات، وهي " المجاهدة الأولى: مجاهدة التقوى، وهي الوقوف عند حدود الله..المجاهدة الثانية: مجاهدة الإستقامة، وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها..المجاهدة الثالثة: مجاهدة الكشف والإطلاع، وهي محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالمجاهدة والرياضة."[٤٥] ثم يبين أن " مجاهدة التقوى التي هي بالورع فلا يضطر فيها إلى شيخ..وأما مجاهدة الاستقامة.. فمحتاجة إلى الشيخ المعلم لعسر الاطلاع على خلق الناس..وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب، والإطلاع على العالم الروحاني، وملكوت السموات والأرض، فإنها مفتقرة إلى المعلم المربي، وهو الذي يعبر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره، ولا يمكن حصولها دونه[٤٦]"، ويعلل ذلك بأنها شريعة خاصة بالمتصوفة وهم أعلم بها من غيرهم ولا تتم إلا بشيخ حسبهم، كما أن سلوك المكاشفة يعرض لمهالك دون شيخ موجه وممهد لطريق السالك؛ لأن السالك ميت البدن حي الروح فهو يحتاج معلم يأخذ بيده، وخاصة في ما يحصل له من علوم كسبية وأخرى ذوقية وأسرار عليّه لا يقدر على فهمها إلا شيخ جربها[٤٧]، وينتهي بعد تحليل وتعليل إلى الإفتاء بضرورة وجود الشيخ؛ ليأخذ بيد المريد، بعد أن ناقش المتناظرين، مفندًا موقف المعارضين، ومؤيدًا موقف المؤيدين، وهو موقف المتمكن من أقوال الصوفية كالغزالي والقشيري، والمنتصر لرأيهم، وهو نفس موقف (الغزالي) الذي قال: " يحتاج المريد إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة؛ ليهديه إلى سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه، قاده الشيطان إلى طرقه لا محالة، فمن سلك سبل البوادي المهلكة بغير خفير، فقد خاطر بنفسه وأهلكها، ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التي تنبت بنفسها، فإنها تجف على القرب وإن بقيت مدة وأورقت لم تثمر، فمعتصم المريد شيخه، فليتمسك به[٤٨]".

ومن ثم فالموقف ليس جديدًا من ابن خلدون وإنما يلتزم موقف الغزالي وكذا كبار شيوخ الصوفية الذين أكدوا على ضرورة وجود الشيخ، وبخاصة السهروردي والجنيد والقشيري، واتفقوا على مقولة ينسبها هذا الأخير إلى أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) " من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان[٤٩]".

وسنطرح مجموعة من الملاحظات التي ستزيل الالتباس، وتظهر أن ابن خلدون لا يعادي التصوف، بل العكس من ذلك، ولم يتغير برغم ذلك موقف ابن خلدون لاعتبارات نسوقها وهي:

أولاً: إن سؤال الرسالة في حد ذاته سؤال من داخل البيت الصوفي، ومنه لماذا يُسأل ابن خلدون ذاته؟ وإن لم يكن مقصودًا بالسؤال فما سر إقحام نفسه للإجابة سوى أنه يعُدّ نفسه واحدًا من المتصوفة، وما يؤكد

ذلك أنه تصرف في الرسالة كشيخ صوفية يستشار ويحدد الإجابة بضرورة وجود شيخ يأخذ بيد المريد، وتبرز لنا من خلال الرسالة شخصية ابن خلدون القيادية، فهو لا يودّ كما يبدو ترك التصوف دون ضوابط، بل تكاد الرسالة أن تمثل ميثاقًا ينظم وينظّر للتصوف في مسائل منها ضرورة التزام التصوف السني الذي درج عليه سلف الأمة وكبار الصوفية كالجنيد والقشيري وعلى الخصوص الغزالي، وأيضًا يشرح مقامات التصوف كما نقد التصوف بقوه مبرزًا الايجابيات ومنكرًا السلبيات، ولعله بذلك يقرأ التصوف بمنظاره ومنهجه، فيرسم حدود التصوف ومجالاته والمسموح منه والممنوع؛ ليشرّع بذلك للتصوف في الأوساط السنية التي تتوجس خيفةً منه، ولذلك فابن خلدون أفاد التصوف حتى عندما تناوله بشدّة؛ لأنه أصدر له شهادة ميلاده وجعله مشروعًا وشرعيًا بلغة فقهية، ومقبولاً اجتماعيًا لدى الأوساط المتشددة.

ثانيًا: يمكن استنتاج موقف متسامح وموضوعي في (المقدمة)، وموقف يبدو أكثر تشددًا في رسالة شفاء السائل، نجد الموقف الأول موقفًا مدروسًا هادئًا ليس وراءه دوافع وليس خطابًا موجهًا لأحد، أما الموقف الثاني فجواب على سؤال فهو خطاب موجه من موقع فقهي يتبنى مرجعية سنية أشعرية، فهو إذن موقف صاحبه يشعر أنه مراقب ومقيّد ومطالب بالالتزام بأصول الفتيا، وإلا حُسب موقفًا ضده، فقد كان تحت ضغط الموقف الفقهي المتشدد والمتوجس من التصوف؛ بسبب التأول والخروج على النص. ولعله اضطر إلى أن يكون متشددًا حتى يمرر خطابه لمن يرفضون التصوف، واستطاع بذلك تجنب نقمة المتشدّدين، وأقرّ التصوف المعتدل.

ثالثًا: تاريخيًا نرجح أن موقفه المتشدد سابق لموقفه المعتدل، بمعنى أن (المقدمة) أُلفت بعد (شفاء السائل) كما ذهب إلى ذلك كل من (عمار طالبي)[٥٠]، و(عبد الرحمن بدوي)[٥١] وليس كما ذهب البعض الآخر[٥٢]، فإن لم يكن كذلك؛ فإننا نرجّح أن التعديل والتصحيح الذي قام به (ابن خلدون) قد تأخر عن الرسالة، ذلك أن " مؤلفه الرئيسي ونعني به (العبر) بما في ذلك (المقدمة). ذلك أنه نما مع ابن خلدون، فظل منذ أن فرغ من مسودته الأولى في منتصف سنة (٧٧٩هـ سنة ١٣٧٧م) إلى أن توفي في رمضان(٨٠٨هـ سنة ١٤٠٦م) يُعدّل في عباراته ويضيف معلومات جديدة وفصولاً وأخبارًا، بل يتطور في أحكامه في غير قليل من المسائل."[٥٣] ومما يؤكد تأخر المقدمة عن رسالة شفاء السائل اعتبارات أخرى نسوقها كالآتي:

- بعض العبارات الملطفة في المقدمة، وكأنها تعبر عن شعور بالندم عن تشدده على التصوف في رسالة شفاء السائل، ولعلها من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى تجاهل

ذكر الرسالة في تأريخه لمؤلفاته.

- الموقف في المقدمة أكثر اتزانًا وهدوءًا؛ لأنه اتخذ بعد روية وتفكير ودون أي ضغوط مذهبية، وهو يدل على تطور نحو التوازن والاعتدال والاقتراب من التصوف كمحب إن لم يكن كممارس من طرف (ابن خلدون) بناءًا على المبررات التي سقناها.

٥- إنصاف ابن خلدون للتصوف عمومًا:

في الوقت الذي اتجه البعض إلى تجريم وتحريم التصوف وتكفير منتحليه، وبرغم العلاقة المتشنجة والعدائية بين الفقهاء المالكية والمتصوفة، وعدهم التصوف ذا منشأ خارجي؛ أي من خارج الإسلام وبيئته؛ لقد خالف ابن خلدون كل ذلك وأنصف التصوف، وعدَّه أصيل النشأة، وأنه من صميم الزهد الإسلامي، سواء في المقدمة أو في شفاء السائل، وهو تعامل يدل على " محاولة جادة لفهم واستيعاب ظاهرة التصوف بصيغ متوازنة أميل إلى الموضوعية، دون استسهال بإدخال ذلك في نفق من الإدانة للظاهرة ولمنتجيها، بأشكال ملتهبة وتكفيرية[٥٤]"، ومن جهة أخرى ينم عن موقف علمي موضوعي عرف به منهج ابن خلدون، ولعل شهادة (محمد إقبال) تؤكد ذلك إذ يقول: " وإن كان ينبغي أن نقرر أن ابن خلدون انفرد من لبن المسلمين جميعا بالبحث في التصوف بطريقة علمية خالصة. "[٥٥]

وبرغم موقعه الفقهي المالكي الذي يملي عليه التزام خط معين والتحفظ في أحكامه، إلا أن ابن خلدون أبدى موقفًا مرنًا عمومًا بل متعاطفًا مع التصوف، ولم يلغه أو يُخرج منتحليه من الأمة كما فعل بعض الفقهاء، وإنما اعترف بالتصوف وبخاصة المعتدل أو السني كما سماه، ونسب تأسيسه إلى الغزالي، كما يلاحظ أنه يختم فصله عن التصوف بنصيحة لممارس التصوف بعدم كشف الأسرار وكأنه واحد منهم قائلاً: " ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم، من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الإقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد[٥٦]"، وإذا كان البعض عد ذلك منهجيًا موقفًا موضوعيًا معتدلاً إلى حد كبير، وموضوعيًا موقفًا أخلاقيًا متسامحًا يزيد من قيمة ابن خلدون العلمية، إلا أننا مع إقرارنا بهذه القيم لا يسعنا إلا أن نكرر تمسكنا بفرضية تأثر ابن خلدون بالتصوف أو تصوفه على الخصوص في آخر حياته، والأدلة الكثيرة التى سقناها تصب في ما ذكرناه.

الخاتمة:

في الختام وبعد العرض نعتقد أن الأسئلة التي طرحناها تأخذ مشروعيتها، والفرضيات التي وضعناها تتأكد مصداقيتها، والحجج التي سقناها تزيد قوتها. فإجمالاً لما سبق ذكره فإن ابن خلدون يبدو في المقدمة وقد حنكته التجارب. وسقلته النكبات والأحداث،

فكان أقرب إلى الملاينة والتفهم للمتصوفة، والتماس العذر لبعضهم في كثير من القضايا التي أثاروها وقد أشرنا إلى بعضها، وكأنه يمثل التصوف وينتمي له، بخلافه في (شفاء السائل) فإن آراءه كانت محسوبة، إذ لم يقبل من التصوف إلا ما كان ملتزمًا بالكتاب والسنة؛ أي ما يطلق عليه التصوف السني، وفي الحالتين يبقى موقف ابن خلدون من التصوف ومن الغزالي إيجابيًا جدًا.

ما نتوصل إليه في الأخير وبناء على ما سبق تقديمه، أن ما يجمع الرجلين أكثر مما يفرقهما، وأن حضور الغزالي الفيلسوف والمتكلم والمتصوف في فكر ابن خلدون ومؤلفاته أمر واضح لا مراء فيه، كما أن قراءة متأنية للنصوص الخلدونية المتعلقة بالتصوف تشعرك باعتماد ابن خلدون للمقاربة الصوفية في مواقفه من بعض القضايا، كما يبرز الموقف الإيجابي من التصوف، وتظهر الإحالات الكثيرة إلى الغزالي وكبار الصوفية، كما يستشهد ببعض مواقفهم ويتبنّاها، بل تشعرك بعض النصوص بتزكية واضحة للتصوف السني الذي يُرجع ابن خلدون تأسيسه للغزالي، ويتبنى القول بأن أصله إسلامي أصيل يرجع إلى الزهد الذي كان عليه النبي (ﷺ) وصحابته الأخيار، وعليه لا يسعنا في الأخير إلا أن نُقر من غير تردّد، أنه في ظل المنهج الذي ميّز ابن خلدون من غير تشدّد، وإن بدا في الشفاء أكثر تقيّد، فإنّ شكّنا وشك الغزالي قد يتبدّد، كما أن فرضيتنا التي تحُدّد، بأن الحضور الصوفي في نصوص ابن خلدون مُؤكّد، فذكر الغزالي كثر وتعدّد، وتأثيره عليه لا شك قد تجسّد، وفي كثير أمورٍ الموقف بينهما قد توحّد، مع إقرارنا لمن خالفنا الرأي أن أوجه الحقيقة ربما تتعدّد، مع أن ابن خلدون في فكره الواقعي قد تعملق وتسيّد، ويحق له أن يُحترم ويُمجّد، إلا أنه في آخر العمر تصوّف وتزهّد، والقول الجازم لا ريب أنه يبلى إن لم يتجدّد.

الحواشي

(١) اعتمدنا في ترجمة حياته على ابن خلدون التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، ص ١٣-٢٧.

* ينسب الغزالي إلى غزالة، وهي قرية ولد بها من مدينة طوس، أو بتشديد الزاي؛ أي الغزّالي لينسب إلى المهنة التي مارسها أبوه عند البعض.

** أحمد بن محمد أبو الفتوح الغزالي أخو أبو حامد(؟ / ٥٢٠هـ)، واعظ درّس بالنظامية نيابة عن أخيه لما ترك التدريس زهادة فيه، وهو متصوف ترك آثارًا منها، الذخيرة في علم البصيرة في التصوف، ولباب الأحياء اختصر فيه الإحياء، و التجريد في كلمة التوحيد، وبوارق الإلماع في الرد على من يحرم السماع، له مجالس للوعظ كثيرة.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق وتدقيق: أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م(المجلد٦، ج ١٢)، ص١٨٥.

(٣) ابن كثير: مصدر مذكور سابقًا، المجلد ٦، الجزء ١٢، ص ١٨٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٥) الغزالي: تهافت الفلاسفة،تحقيق: موريس بويج، تصدير: ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م، ص٨.

(٦) ينظر المصدر نفسه، ص ٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(8) Voir, S. Munk: mélanges de philosophie juive et arabe, librairie philosophique, Paris, 1955, p375.

(*) خصّص ابن خلدون الفصل الرابع والعشرين من المقدمة في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها، وقد ضمنه نقده لفلاسفة اليونان ومن تبعهم من فلاسفة الاسلام، وإن كان أقل بكثير مما خصصه الغزالي لنفس الموضوع.

(٩) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥١٧.

(١٠) عبد الامير لأعسم وآخرون: نقد ابن خلدون للفلسفة، مجلة آداب المستنصرية، جامعة المستنصرية، الاصدار ٤٧، ٢٠٠٧م، ص ١-١٧، العراق، ص ١٤.

(١١) ابن خلدون:المقدمة، ص ٥١٩.

(١٢) نفسه، ص ٥٤٣.

(١٣) نفسه، ص ٥١٩.

(١٤) ينظر عبد الأمير الأعسم: مرجع سابق، ص١٦.

(١٥) نفسه، ص ٤٦٨.

(١٦) عبد الجليل سالم: ابن خلدون وعلم الكلام: بحض القضايا، مجلة تسامح العدد ١٦ خريف سنة ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦م نسخة إلكترونية الرابط:

http://tasamoh.om/index.php/nums/view/19/362

يوم ٢٠/ ٠٧/ ٢٠١٥

(١٧) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٧٥.

(١٨) نفسه: ص ٤٥٩.

(١٩) نفسه، ص ٤٦٠.

(٢٠) ينظر عبد الجليل سالم، مرجع سابق.

(٢١) المقدمة، ص ٤٦١.

(٢٢) نفسه، ص ٤٦٠.

(٢٣) الغزالي:إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١١.

(24) Voir Michael .E.Marmura, Ghazali and asharisme revisited, Arabic sciences and philosophy, a historical journal. Cambridge university press, Volume12 number1 March 2002 P91-110.

(٢٥) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ٤٠.

(٢٦) ينظر عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، ص ٣٢.

(٢٧) الغزالي: المنقذ من الضلال، مصدر مذكور سابقا، ص ٢٨، ٢٩.

(٢٨) حديث نبوي.رواه أبو داود والحاكم والبيهقي.

(٢٩) ابن خلدون: شفاء السائل، مصدر سابق، ص٥٥.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٦٧.

(٣٢) طاش كبرى زادة: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة، تحقيق: علي درحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص ٦٨٨.

(٣٣) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ٢٦.

(٣٤) ابن خلدون:المقدمة، مصدر سابق، ص٥١٦.

(٣٥) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٦٧.

(٣٦) ينظر المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

(٣٨) بدوي: مؤلفات ابن خلدون، ص ١٧.

(٣٩) ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩، ص ٣٠٤.

(٤٠) نفسه، ص ٣٤٤.

(٤١) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٥٠٢.

(٤٢) نفسه، ص٤٧٤.

(٤٣) نفسه، ص ١٠٩، ١١٠.

(*) شكك البحض في صحة نسبة الرسالة

لاعتبارات منها اختلافها عما جاء في المقدمة عن التصوف، وعدم ذكر ابن خلدون لها ضمن مؤلفاته، ولكن أكثر المحققين والباحثين يرجّحون صحة نسبتها لابن خلدون معتمدين على أدلة متينة منها الناسخ الذي نسخ الرسالة بعد ثماني سنوات من وفاة ابن خلدون نسبها لابن خلدون، وهناك مؤلفون نسبوا أيضًا الرسالة إلى صاحبها، كما رجحها لابن خلدون محققو الرسالة كابن تاويت الطنجي، وحافظ مطيع، وأيضًا عبد الرحمن بدوي الذي رجح أيضًا أن الرسالة ألفت قبل المقدمة، مفسرًا الاختلاف بتطور تفكير ابن خلدون ونضجه. (ينظر للتوسع: سحر مهدي أحمد: تصوف ابن خلدون بين التأثر والتأثير وإثبات كتاب شفاء السائل مجلة دراسات تاريخية، العدد ٨، جانفي ٢٠١٠م، جامعة البصرة، العراق)

(٤٤) ابن خلدون: شفاء السائل، ص ٣٤، ٣٥.

(٤٥) المصدر السابق: ص ٧٥ وما بعدها.

(٤٦) نفسه: ص ١٢٣، وما بعدها.

(٤٧) ينظر المصدر نفسه، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٤٨) الغزالي: الإحياء، ج ٣، ص ٥٦.

(٤٩) أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرون، دار الشعب، القاهرة ١٩٨٩م، ص ٦٢١.

(٥٠) عمار طالبي: ابن خلدون والتصوف من خلال رسالة شفاء السائل، مجلة الخطاب الصوفي، العدد ١، ٢٠٠٧م.

(٥١) بدوي مؤلفات ابن خلدون ص ٩.

(٥٢) ينظر نادر الحمامي: ابن خلدون والتصوف قراءة في شفاء السائل، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود، ٠٣ سبتمبر ٢٠١٣. الرابط

http://www.mominoun.com/articles/84-523

يوم ٢٢/ ٠٧/ ٢٠١٥م

(٥٣) بدوي مرجع سابق ص ٩.

(٥٤) طيب تيزيني: التصوف العربي الإسلامي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١م، ص ٣٤.

(٥٥) محمد إقبال: التجديد الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، دار آسيا، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٤٥.

(٥٦) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٧٥.

مصادر ومراجع البحث

أ ـ المصادر:

١. القرآن الكريم.

٢. موسوعة السنة النبوية.

٣. ابن خلدون: المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ب ت.

٤. ....:شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.

٥. ....: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩م.

٦. ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق وتدقيق: أحمد أبو ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية،بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٧. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين(٤ أجزاء)، عالم الكتب، يطلب من مكتبة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، ب ت.

٨. ....:تهافت الفلاسفة تحقيق: موريس بويج، تصدير:ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.

٩. ....: المنقذ من الضلال المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

١٠. أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرون، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩م.

١١. طاش كبرى زادة: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

ب ـ المراجع العربية:

١٢. سحر مهدي أحمد: تصوف ابن خلدون بين

الأثر والتأثير وإثبات كتاب شفاء السائل، مجلة دراسات تاريخية، العدد ٨، جانفي ٢٠١٠م، جامعة البصرة، العراق.

١٣. طيب تيزيني: التصوف العربي الإسلامي، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١.

١٤. عبد الأمير لأعسم وآخرون: نقد ابن خلدون للفلسفة، مجلة آداب المستنصرية، جامعة المستنصرية، الاصدار ٤٧، ٢٠٠٧م ص ١-١٧، العراق.

١٥. عبد الجليل سالم: ابن خلدون وعلم الكلام: بعض القضايا، مجلة تسامح العدد ١٦ خريف سنة ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦م نسخة إلكترونية الرابط:

http://tasamoh.om/index.php/nums/view/19/362

يوم ٢٠/٠٧/٢٠١٥.

١٦. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٧. عمار طالبي: ابن خلدون والتصوف من خلال رسالة شفاء السائل، مجلة الخطاب الصوفي، العدد ١، ٢٠٠٧م.

١٨. محمد إقبال: التجديد الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، دار آسيا، بيروت، ١٩٨٥م.

١٩. نادر الحمامي: ابن خلدون والتصوف قراءة في شفاء السائل، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود، ٠٣ سبتمبر ٢٠١٣م. نسخة إلكترونية الرابط:

http://www.mominoun.com/articles/84-523

يوم ٢٢/٠٧/٢٠١٥.

ج - المراجع الأجنبية:

1) S. Munk: mélanges de philosophie juive et arabe, librairie philosophique, Paris, 1955.

2) Michael .E.Marmura: Ghazali and asharisme revisited; Arabic sciences and philosophy, a historical journal. Cambridge university press, Volume12 number1 March 2002 P91-110.

الموارد والمصروفات المالية بإمارة المدينة النبوية في العصر المملوكي (٦٤٨ - ٩٢٣هـ)

(١٤٢٦-١٤٢٧هـ/٢٠١٥-٢٠١٦م)

د. ريم الحربي
جامعة طيبة – المدينة المنورة

كانت إمارة المَدِينَة إمارة مستقلة تتولى تنظيم أمورها المالية، وجمع إيراداتها، والصرف منها على أوجه الإنفاق المختلفة، وكانت ولا تزال مع نفوذ دولة المماليك (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م) محدودة الموارد الاقتصادية؛ لذلك اعتمدت في الحصول على جل حاجاتها بشكل منتظم على القوى السياسية المهيمنة عليها، فضلاً عن الهبات المالية أو العينية التي تصلها من كافة الدول الإسلامية، وهذه الهبات لم تكن لها قاعدة تحكمها، وإنما تصل في أوقات مختلفة، بمناسبة وبدون مناسبة، وليس لها حد أو مقدار معين؛ لذا من الأهمية بمكان بيان طبيعة الموارد والمصروفات عامة في فترة الدراسة.

وتمت الدراسة من خلال تسليط الضوء على أبرز الموارد المالية المتمثلة في المكوس، والهبات المالية والعينية لأمراء الأشراف وأهلها من السلاطين المماليك، وأمراء الحج وكبار موظفي الدولة، أو سلاطين الدول الإسلامية وأمرائها طوال العصر المملوكي، كما تمت دراسة أبرز أوجه الصرف كالهدايا لسلاطين مصر، ومايصرفه الأمير على إمارته، والضرائب المباشرة وغير المباشرة على الإمارة.

أولاً: الموارد المالية:

١- المَكُوس:

المُكُوس مفردها مَكْس، والمَكْس في اللغة: الضريبة يأخذها المَكَّاس ممن يدخل البلد من التجار، وهو في الاصطلاح: دراهم كانت تؤخذ من بائعي السلع في الأسواق في الجاهلية، ثم

أصبح ما يؤخذ من ضرائب على أشياء محددة تباع في الأسواق، أو عند إدخالها المدن[1]. لذا يعد المكس من الأموال والموارد غير الشرعية التي أبطلها الإسلام[2]، ورغم عدم شرعيته إلا أن فرض وجباية المكوس من قبل بعض حكام المدينة آل مُهَنَّا الحُسَيْنِيين[3]، كان عادة متوارثة، بأخذ ضريبة من الحجاج إذا دخلوا المَدِينَة للزيارة، ومن التجار، وأصحاب المهن في المَدِينَة، فأصبح المَكْس من المداخِيل المهمة لموارد إمارة المَدِينَة، ويشكل الدخل الرئيس لها، إلا أنه اتسم بعدم الثبات؛ فليس له قاعدة محددة، بل يتبع الأوضاع السياسية والاقتصادية للإمارة، وجشع بعض الأمراء، ورغبتهم في تقرير كميته، وكيفية جمعه.

وقد فرض أشراف المَدِينَة مُكُوسًا على الحجاج والتجار الواصلين إليها من وقت لآخر؛ حسب حاجتهم للمال، ولم يرد في المصادر مقدار ذلك المَكْس، إلا أنها تشير لفرض المُكُوس من قبل الأمراء تارة، وتارة أخرى يتم إلغاؤها من بعضهم؛ تقربًا للسلطان المملوكي، أوإلغاؤها من قبل سلاطين المماليك مقابل تعويضات مالية لأمراء المَدِينَة.

ففي سنة ٦٥٤هـ/١٢٥٦م أبطل الأمير مُنِيف بن شِيْحة[4] المكُوس، ورد للناس مطالبهم؛ بعد وعظ ونصحه له القاضي سنان الحسيني[5] له إثر انفجار البركان في المَدِينَة[6]، وفي سنة ٧١٧هـ/١٣١٧م اضطر أمير المدِينَة مَنْصُور بن جَمَّاز[7] أن يفرض المزيد من المُكُوس على أهل المدِينَة وأصحاب الوظائف؛ لثلاث سنوات قدره بالخمس، وضاق الناس بذلك[8]، وشكوا إلى الملك النَّاصِر مُحَمَّد بن قَلَاوُون[9] (٦٩٣-٧٤١هـ/١٢٩٣-١٣٤٠م) عندما حج سنة ٧١٩هـ/١٣١٩م، فأمر الملك النَّاصِر أن تبطل سائر المكُوس، ويعوض أمير المدِينَة عن ذلك بإقطاعات بمِصْر والشَّام[10].

وفي إمارة الشريف طُفَيل بن مَنْصُور[11] الثانية كان في أولها حسن السيرة، ثم ما لبث أن تغير، وظهرت له مساوئ كثيرة، فاستولى على بعض الأموال وفرض المكُوس، وزاد الجبايات، حتى أن وزيره الحسن بن عَلِيّ بن سَنْجر[12] كان يحتال ليمنع وقوع الضرر من بعض تصرفاته، وبدأ أهل المدِينَة يتضايقون من ذلك، ومن ارتفاع الاسعار واشتداد الغلاء وقلة ورود القوافل عليها[13].

ومنع عطِيّة بن مَنْصُور[14] المكُوس في الأطعمة والأشربة والملابس، وطلب من السلطان إعانة سنوية تغطي نفقات الإمارة، فأجابه الملك الأشرف شَعْبَان[15] (٧٦٤ -٧٧٨هـ/١٣٦٣-١٣٧٧م) إلى ذلك[16]، وفي سنة ٧٧٧هـ/١٣٧٥م تضمنت بنود حجة وقف الملك الأشرف شعبان إلغاء المكُوس في الحرمين الشريفين[17].

وعندما حج الملك الأشرف قَايِتْبَاي[18] (٨٧٢ - ٩٠١هـ/ ١٤٦٨ - ١٤٩٦م) سنة ٨٨٤هـ/١٤٨٠م، في عهد الشريف قُسَيْطِل بن زُهَيْر بن سُلَيمان[19] أبطل الكثير من المكُوس المفروضة على أهل المدِينَة والقادمين إليها،

وعوض أميرها بدلاً عنها[٢٠].

وفي سنة ٨٨٨هـ/١٤٨٣م أبطل شريف مَكّة مُحَمّد بن بَرَكَات[٢١] المكُوس التي في المَدِينَة، وعوض عنها أمير المَدِينَة الشريف حَسَن بن زُبَيْرِيّ[٢٢] مكانًا بإحدى القرى يستفيد منه[٢٣].

٢- الهبات المالية والعينية من السلاطين المماليك:

كانت هناك موارد للمدينة من هبات مالية وعينية؛ تصل لأشراف المدينة من سلاطين المماليك أو أبنائهم، ولم يكن لها قاعدة ثَابِتة تحكمها، وليس لها مقدار محدد، وإنما تصل في أوقات مختلفة، بمناسبة وبدون مناسبة، وإن كان موسم الحج يتصدر العطاء زمنيًا.

وخصص لأمراء المَدِينَة مرتب يمنح لهم[٢٤]، فقد خصص الملك الأَشْرَف شَعْبَان مبلغ مائة ألف درهم تمنح لأمير المَدِينَة[٢٥]، فضلاً عن تخصيص سلاطين المماليك أوقافًا في مِصْر والشَّام ريعها مخصص للأشراف فيها، وكذا الصدقات[٢٦]، وحرص الأشراف على العناية بأوقافهم؛ ففي سنة ٧٢٧هـ/١٣٢٧م سافر الشريف كُبَيْش بن مَنْصُور[٢٧] إلى دِمَشْق **«لقضاء حوائجه، وترتيب نوابه في الأوقاف التي على المَدِينَة»**[٢٨].

كما يجزل للأمراء العطاء عند ذهابهم إلى السلاطين في مِصْر[٢٩]، وكانت الهبات المالية تشكل موردًا ماليًا مهمًا لهم؛ لتصريفها في شؤون الإمارة، أما العطايا المالية للمقيمين فيها والمجاورين، والعينية من أطعمة ونحوها، فهي تشكل رافدًا أساسيًا لتفادي الأزمات الاقتصادية فيها، ويؤكد ذلك حُجج الأوقاف التي أوقفها سلاطين المماليك للحرمين الشريفين، وحُجج أوقاف الأمراء والأعيان[٣٠]، تحمل منها سنويًا أموال طائلة، يرسلها قاضي القضاة بمِصْر مع من يثق به، وتفرق هناك صررًا[٣١]، ولا شك أنها وفرت حياة كريمة ومستوى معيشيًا لائقًا لأهل المَدِينَة والمجاورين فيها.

وعندما حج بعض سلاطين المماليك حرصوا على إكرام أهل الحرمين الشريفين، ففي سنة ٦٦٧هـ/١٢٦٨م حج الملك الظَّاهِر بِيْبَرْس[٣٢] (٦٥٨-٦٧٦هـ/ ١٢٦٠-١٢٧٧م) وتصدق بمال عظيم، وفرق كسوة لأهل الحرمين، وأكرم أمراء الحجاز[٣٣]، كما أنه أكرم وفدًا من الأشراف حضروا إليه بمِصْر، وأحسن إليهم، وأجرى على أهل الحجاز ما كان قطع في أيام من تقدموه من الملوك[٣٤]، وفي كل عام من سنوات حكمه يصل إلى أهل المدينة من الضعفاء والمساكين والمجاورين كميات من القمح والدقيق[٣٥]، بمقدار مئتي إرْدب[٣٦].

وعندما حج النَّاصِر مُحَمّد سنة ٧١٢هـ/١٣١٣م أحسن إلى أهل الحجاز وتصدق عليهم بصدقات وفيرة[٣٧]، وفي سنة ٧١٩هـ/١٣١٩م أكثر من العطاء لأهل الحرمين الشريفين[٣٨]، وشاهد أبو الفِداء[٣٩] (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣١م) **«من جزيل صدقاته في هذه الحجة مالم أقدر أن أحصره»**[٤٠].

وجعل النّاصِر مُحمَّد لأهل المدِينَة وقفًا يصرف منه للفقراء والمساكين والمجاورين سنويًا[41]، كما رتَّب للشريف وُدَي بن جَمّاز[42] قبيل إمارته سنة ٧٣١هـ/١٣٣١م وعن ابن أخيه خرص مرتبًا مدة، ثم أنعم عليهما بإقطاع في الشام[43]، وفي سنة ٧٣٦هـ/١٣٣٦م أمر للشريف طُفَيل بن مَنْصُور بإقطاع في حَوْرَان[44] ببلاد الشام[45].

وتوالى وصول الصدقات إلى المدِينَة في عهد الملك الظَّاهِر بَرْقوق[46] (٧٩٢-٨٠١هـ/١٣٩٠-١٣٩٩م) فكان يرسل كل سنة ثلاثة آلاف إرْدَب قمحًا توزع في الحرمين[47]، ويرسل في سنوات متفرقة ذهبًا يوزع على الفقهاء والفقراء[48]، وفي سنة ٧٨٤هـ/١٣٨٢م وصلت عطيته التي يبعثها كل سنة من القمح لأهلها، وصار يخبز ثمانية آلاف رغيف يوميًا توزع عليهم، كما وزعت ألف وخمسمائة إرْدَب من القمح، فانخفضت الأسعار جراء ذلك[49]، ولما تولى السلطنة الملك المؤيّد شيخ[50] (٨١٥-٨٢٤هـ/١٤١٢-١٤٢١م) كان حريصًا على وصول صدقاته من القمح والذهب والدراهم والقمصان إلى الحرمين الشريفين[51]، وفي سنة٨٢٩هـ/١٤٢٥م بعث الملك الأَشْرَف بَرْسْبَاي[52] (٨٢٥-٨٤١هـ/١٤٢٢-١٤٣٨م) قمحًا إلى الحرمين، وبدأ بالمدِينَة وفرق فيها خمسمائة إرْدَب على الأشراف والقضاة والعلماء والفقهاء والخدام والأرامل والأيتام[53]، وفي سنة ٨٣١هـ/١٤٢٧م أرسل الملك الأَشْرَف بَرْسْبَاي مع ركب الحج المِصْري عشرة آلاف أفلوري[54] إلى الأمير مُقْبل القُدَيْدي؛ ليتصدق بها على الحرمين[55].

وعندما انتقلت السلطنة في مِصْر للظَّاهِر جَقْمَق[56] (٨٤٢-٨٥٧هـ / ١٤٣٨-١٤٥٣م) قرر رواتب لعدد كبير من أهل المدِينَة كل سنة تحمل إليهم من مائة دينار إلى عشرة أو أكثر من ذلك، وقرر دَشِيشَة[57] تصرف للفقراء كل يوم[58]. وكانت هذه الإنعامات والهبات من سلاطين مِصْر لأشراف المدِينَة وأهلها طوال العصر المملوكي.

وفي سنة ٨٨٤هـ/١٤٨٠م زار الملك الأَشْرَف قَايِتْبَاي المدِينَة وفرق أموالاً على أهلها بلغت أكثر من خمسة آلاف دينار[59]، ووقف قرى كثيرة بمِصْر تحمل غلاتها إليها[60]، فكان يفرق لأهل السنة من أهلها والواردين عليها بكافة أعمارهم وأحوالهم وطبقاتهم ما يكفيهم من البر والدَشِيشَة والخبز، وصار يحمل لذلك سبعة آلاف وخمسمائة إرْدَب كل سنة[61]، وحصة كل نفر سبعة إرْدَب[62]، ووصف السَّمْهُوْدَي[63] (ت٩١١هـ / ١٥٠٥م) أن ماقدمه الملك الأَشْرَف قَايِتْبَاي لأهل المدِينَة بلغ درجة لم يسبقه أحد إليها[64]، واستمرت جارية على أهل الحرمين زمنًا مديدًا[65].

كما كان لفقراء المدِينَة أوقاف يصرف ريعها لهم[66]، إلى غير ما يصل لأهلها عامة مع محمل الحج[67] كل عام من «**مال الصُّرر**[68] **والأوقاف، والودائع السلطانية، المجهزة لأهل الحرمين في كل عام؛ من مرتبات العربان، ومال**

الأوقاف الرومية والجوالي[69]، ومال أوقاف الدَشِيشَة»[70].

٢- الهبات المالية والعينية من أمراء المماليك وأغنياء الدول الإسلامية:

يصل لأشراف المدينة وأهلها من أمراء الحج، أو الأعيان وكبار موظفي الدولة، أو سلاطين وأمراء الدول الإسلامية طوال العصر المملوكي، وتعد مصدرًا ماليًا مهمًا من مصادر الدخل لها، ومن هذه المساهمات المالية ما منح أهل الحرمين الشريفين والمجاورين في حج سنة ٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م من جملة من الأمراء والأعيان مثل الملك المجاهد أَنَص[71] بن الملك العادل كُتُبُغا[72]، وعمة صاحب مَارِدِين[73] التي انتفع بها الحاج وأهل الحرمين وأمراء مَكّة والمدِين[74]، والأمير مُهَنّا بن عِيسَى[75] في حج سنة ٦٩٧هـ/١٢٩٧م الذي شكرت سيرته؛ لأنه تصدق بأشياء كثيرة[76].

وما منحه الأمير بَكْتُمُر الجُوكَنْدار[77] لأهل الحرمين من الذهب والقمصان والقمح[78] في موسم سنة ٧٠٠هـ/١٣٠٠م[79]، وما فرقه نائب السلطنة الأمير سَلار[80] في موسم حج سنة ٧٠٣هـ/١٣٠٤م من صدقات على أهل المدِينَة بلغت قوت سنة[81]، وكذلك تصدق على أهل الحرمين من معه مِنْ سائر الأمراء[82]، وفي موسم حج سنة ٧١٦هـ/١٣١٦م عظمت صدقة نائب السلطنة بمِصْر الأمير أَرْغُون النَّاصِري[83] بالحرمين الشريفين[84]، وفي سنة ٧٢٠هـ/١٣٢٠م تصدق فخر الدِّين مُحَمّد[85] ناظر الجيش[86] بإثنى عشر ألف دينار في الحرمين[87]، وعندما حج ملك التَّكْرُور[88] السلطان موسى[89] سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م تصدق في الحرمين الشريفين بمال وفير[90].

وتصدق الأمير سيف الدِّين بَشْتَك النَّاصِري[91] في حج سنة ٧٣٩هـ/١٣٣٨م على أهل المدِينَة بخير كثير[92]، وفي سنة ٧٤٨هـ/١٣٤٧م تصدق حجاج من العجم بذهب كثير على أهل مَكّة والمدِينَة[93]. وأسدى الأمير يَلْبُغَا النَّاصِري[94] إلى أهل الحرمين خيرًا كثيرًا[95]، وكان الأمير جَرْكَس الخَلِيلي[96] يرسل كل عام قمحًا كثيرًا للصدقات في الحرمين الشريفين[97]، وأمر سنة ٧٨٧هـ/١٣٨٥م أن يخبز كل يوم في المدِينَة خمسمائة رغيف توزع على الفقراء ولا يرد عنها أحد، فنعم الناس بالبركة والأمن[98].

وفي سنة ٨٠٩هـ/١٤٠٦م وسنة ٨١١هـ/ ١٤٠٨م وصلت صدقات لأهل الحرمين من صاحب بَنْجَالَة[99] السلطان غَيَّاث الدِّين أَعْظم شَاه[100]، ووزيره خَان جَهان، وهدية لأميرها، وخلع لقضاة الحرم وأئمته[101]، وكذلك في سنة ٨١١هـ/١٤٠٨م[102]، وسنة ٨١٣هـ/١٤١٠م[103]، وفي سنة ٨٨٧هـ/١٤٨٢م تصدق نائب السلطنة بالأقطار الحجازية الشريف مُحَمّد بن بَرَكَات على أهل المدِينَة بصدقة كبيرة بلغت أكثر من ألف دينار[104]، وفي سنة ٩٠٣هـ/١٤٩٨م منح صاحب تَكْرُور صاحب المدِينَة مائتي دينار، كما وصلت صدقة صاحب اليمن[105] للحرمين الشريفين، وأعطى قاضي

المَدِينَة صلاح الدِّين مُحَمَّد بن صَالِح[106] ألفًا وخمسمائة دينار؛ ليتصدق بها في العام نفسه[107].

وحرص السلاطين العثمانيون (٦٩٨-١٣٤٢هـ/١٢٩٩-١٩١٨م) قبل استيلائهم على مِصْر والحِجَاز على إرسال أموال للحرمين الشريفين عرفت باسم الصدقة الرُّومِيَّة، وأول من بادر بإرسال الصُّرر من السلاطين العثمانيين السلطان مُحَمَّد الأول[108] (٨٠٥-٨٢٤هـ/١٤٠٢-١٤٢١م) الذي أوقف مناطق عام ٨١٦هـ/١٤١٣م تحمل غلتها للحرمين[109]، كما أرسل السلطان مُرَاد الثاني[110] (٨٢٤-٨٥٥هـ/١٤٢١-١٤٥١م) مع أحد وزرائه في موسم حج سنة ٨٥٠هـ/١٤٤٦م أموالاً جزيلة لأهل الحرمين، فرقها على المستحقين والأغنياء[111]، وخصص لهما كل عام ٣٥٠٠ دينار، وللأشراف مثل ذلك[112]، وأرسل السلطان بَايَزِيد الثاني[113] (٨٦٨-٩١٨هـ/١٤٨١-١٥١٢م) صُرة مالية سنوية للحرمين الشريفين، مقدارها أربعة عشر ألف دينار؛ نصفها لفقراء مَكَّة، ونصفها لفقراء المَدِينَة[114]، وإذا ورد عليه أحد من الحرمين ينعم عليه، ويحسن إليه، ويرجع من عنده بصلات عظيمة، ومراتب جزيلة[115]، وضاعف السلطان سَلِيم الأول[116] (٩١٨-٩٢٦هـ/١٥١٢-١٥٢٠م) العطاء لأهل الحرمين الشريفين منذ سلطنته، وأكرم من قدم عليه منهم[117]، وبادر عند دخوله مِصْر سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م بإرسال الصدقة الرُّومِيَّة للحرمين، وما كان يصرف من خزينة مِصْر لأمراء العربان والتُّرك[118] والفقراء[119].

وكانت تصل الصدقة الرُّومِيَّة سنوية كما في سنة ٨٨٨هـ/١٤٨٣م، وسنة ٨٩٥هـ/١٤٨٩م، وسنة ٨٩٦هـ/١٤٩٠م، وسنة ٨٩٧هـ/١٤٩١م، وسنة ٨٩٩هـ/١٤٩٣م، وسنة ٩٠٠هـ/١٤٩٤م، وسنة ٩١٣هـ/١٥٠٧م،وسنة ٩١٥هـ/ ١٥٠٩م، وسنة ٩١٦هـ/١٥١٠م، وسنة ٩١٨هـ/١٥١٢م، وفي سنة ٩٢١هـ/١٥١٥م وصلت الصدقة عن سنتين[120]، وعندما لا تصل يُرسل في طلبها، إذ سافر مُحَمَّد بن أَحْمَد الخجندي[121] إلى الرُّوم في موسم عام ٨٩٨هـ/١٤٩٢م؛ لأخذ الأموال المخصصة للحرمين[122]، وصل المَدِينَة منها عشرة آلاف دينار[123]، وأصبحت ترسل مع قافلة الحج المِصْري[124].

ثانيًا: المصروفات المالية:

١- الأموال والهدايا من المَدِينَة لِمصْر:

كان أشراف المدِينَة حريصين على التودد والتقرب للسلطنة المملوكية بتقديم الأموال والهدايا، رغبة في نيل الإمارة، ومن ذلك الهدية التي قدمها الشريف طُفَيل بن مَنْصُور[125]، وجهز الشريف وُدَي بن جَمَّاز هدية وخيلاً للسلطان طمعًا في مرسوم لتوليته، فقبل السلطان الخيل والهدية[126]، كما تعهد الشريف خَشْرَم بن دوغان[127] بتقديم خمسة آلاف دينار نظير توليته الإمارة، وعندما لم يلتزم بها عُزل منها[128].

وتصل للسلطنة المملوكية أموال الزكاة من المدِينَة، ففي سنة ٦٦٤هـ/١٢٦٦م، وقيل: سنة ٦٦٥هـ/١٢٦٧م[129] وصل الأمير شكال بن

مُحمَّد أحد كبار المسؤولين يطلب من إمارة المدِينَة استخراج الزكاة، فرفض الأمير جمَّاز ابن شِيْحَة(١٣٠)، فهدده شكال بالحرب، واستعان عليه بقبيلة بني خَالِد(١٣١)، فخشي جمَّاز، وأرسل الزكاة بعد استخراجها من أهل المَدِينَة(١٣٢).

وفي سنة ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م وصلت الزكاة والعشر من المدِينَة وعدتها مائة وثمانون جملاً ومبلغ عشرة آلاف درهم، فاستقل الملك الظَّاهِر بِيْبَرْس ذلك وأمر بردها، كما ذهب لمِصْر بنو صَخْر(١٣٣) وبنو لَام(١٣٤) وبنو عَنَزَة(١٣٥) من عرب الحجاز والتزموا بزكاة الغنم والإبل، فسير الملك الظَّاهِر معهم من يستخرجها(١٣٦)، كما أن أمير المَدِينَة الشريف جمَّاز بن شِيْحَة يستجيب لما يطلب منه، إذ أرسل عدة خيول مع ابنه للملك الظَّاهِر بِيْبَرْس عندما أرسل له يطلب فرسًا(١٣٧).

٢- أموال يصرفها شريف المَدِينَة في إمارته:

كان على شريف المدِينَة جهات صرف متعددة في إمارته، ومن ذلك تقديم دعم مالي ومعنوي للأشراف المناوئين له في إمرة المدِينَة(١٣٨)، وينفق على المستحقين من ماله، وعلى أرامل الشرفاء وأيتامهم(١٣٩)، مع الإنفاق على رجال الإمارة، والشؤون العسكرية(١٤٠).

كما كان على أمير المدِينَة تقديم مبلغ مالي لأمير مَكَّة إذ ورد في أحداث سنة ٩٠١هـ/١٤٩٥م استيلاء الشريف حَسَن بن زُبَيْرِيّ على مقتنيات الحرم النبوي من النقود والقناديل، وصهرها وصكها دنانير ذهبية، بحجة أن أمير مَكَّة ونائب الحجاز مُحمَّد بن بَرَكَات هو من أجبره لفعل ذلك؛ لأنه لم يترك له شيئًا من دخل الامارة يغطي نفقاته، وشاطره في الميراث(١٤١).

وفي كل عام يُلْزم أمير المدِينَة بدفع مبلغ مالي لأمير ركب الحج، ولم تحدد المصادر مقداره، ففي سنة ٨٤٤هـ/١٤٤١م كتب السلطان المملوكي الظَّاهِر جَقْمَق إلى الشريف بَرَكَات بن حسن الحسني(١٤٢) وإلى أمير المدِينَة سليمان بن غُرَيْر(١٤٣) وإلى أمير يَنْبُع بإعفائهم مما كانوا يقومون به من دفع المال لأمير الركب في كل سنة، ونبه السلطان الأمراء أن لا يأخذوا منهم شيئًا(١٤٤)، إلا أنها قد تفرض من وقت لآخر(١٤٥).

٢- ضرائب مالية وعينية مباشرة وغير مباشرة:

لما كان للعربان حول المدِينَة تأثير على الحالة الأمنية فيها، حرص أمراؤها على تأليف قلوبهم، وتنظيم صلاتهم بهم؛ بدفع عوائد سنوية لهم(١٤٦)، ومن ذلك ما عانت منه المدِينَة في إمارة الشريف طُفَيل بن مَنْصُور من غارات آل وُذَي عليها، وتم استرضاؤهم من قبل القاضي شرف الدِّين الأَمْيُوطِي(١٤٧)، وأعيان المَدِينَة بخمسة عشر ألف درهم(١٤٨).

وكان الأمير ضُيْغَم بن خَشْرَم(١٤٩) يرسل أعطيات دورية لبعض الشرفاء خارج المَدِينَة؛ ليأمن شرهم، وقد تأخر مرة عن فَارِس بن شَامَان الحسيني(١٥٠) فلم يعطه فجاء الشريف

ومعه خمسمائة فَـارِس، ونـزل تحت جبل سَلْع[151] مهددًا، فسارع الشريف ضُبَيْعَم إلى استرضائه[152]، كما لم يترك الشريف ضُبَيْعَم بن خَشْرَم الإمارة للشريف أُمَيَّان بن مَانِع[153] إلا مقابل مال دفع له[154].

كما كانت هناك ضرائب غير مباشرة يدفعها شريف المدينة أو كبار الموظفين؛ ففي سنة ٨٤٣هــ/١٤٣٩م استغل بعض أمـراء الحج بحكم نيابتهم عن السلطان-فقاموا بفرض بعض المال والمؤنة على أحد قضاة المدينة، إذ رسم عليه الأمير جَـرِبَـاش الكريمي[155] خمسين صاعًا[156] من تمر، مع مال جم، فما كان منه إلا الاستجابة[157].

وفي ختام هذه الدراسة نخلص إلى ما يأتي:

- تعد المكوس المفروضة على الحجاج والتجار والبضائع هي المورد المالي الرئيس لحكام المدينة في العصر المملوكي.
- حـرص سلاطين المماليك على إلغاء المكوس وتعويض أمراء المدينة إقطاعات تفي باحتياجاتهم سواء بالقرب من المدينة، أو في بلاد الشام.
- ازدهر نظام الوقف في العصر المملوكي، وحظيت المدينة بنصيب جيد من ريع الأوقـاف وفق شروطها الموضوعة من الواقف.
- يستعين شريف المدينة في تصريف شؤون إمارته مما يصله من الأموال والهدايا من سلاطين المماليك والأمراء وأثرياء الدول الإسلامية المعاصرة.
- كان يصل للمدينة النبوية أموال في شكل صدقات من مختلف بلاد العالم الإسلامي، توزع على أهلها والمجاورين فيها.
- شكلت المصروفات جزءًا هامًا من موارد الإمـارة، وتتنوع بين الأمـوال والهدايا لسلاطين مصر، واحتياجات الإمـارة في كافة نواحيها المختصة بالأمير، والضرائب المباشرة وغير المباشرة.

ويعد موضوع الموارد المالية والمصروفات من الموضوعات الهامة؛ لذا يوصى بالتوسع في دراسة الموضوع؛ لتضمنه معلومات قيمة لاتحصى في بحث محدد، وتنوع الموارد وأوجه الصرف المجملة في الدراسة.

الحواشي

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ٢٢٠/٦؛ الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ٧٤٢/١؛ مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط** ٨٨١/٢.

(٢) الأصبحي، **المدونة الكبرى**، ٢٧٩/٢، ٢٨٠؛ أبو عبيد، **كتاب الأموال**، ص٦٣٢، ٦٣٦.

(٣) **آل مُهَنَّا:** تنسب أسرة آل مُهَنَّا للحُسَين بن عَلِيّ بن أبي طالب، حكمت المدينة منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، واختلف فيمن تولى السلطة من عقبه في بداية حكمهم. (القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٣٠٢/٤-٣٠٦؛ الفاسي، **العقد الثمين**، ٣١/٧).

(٤) منيف بن شيحة بن هاشم بن قاسم ابن مهنا الحسيني.

تولى إمرة المدينة بين (٦٤٩-٦٥٧هـ/١٢٥١-١٢٥٨م).(ابن فرحون، "**نصيحة المشاور**، ص٢٤٨، النويري، **نهاية الأرب**، ٣٠١/٢٩، المقريزي، **السلوك** ،٥١٠/١، السخاوي، **التحفة اللطيفة** ،٥٦/١).

(٥) شمس الدِّين سِنَان بن عبد الوهاب بن نُمَيْلة بن مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم بن عبد الوهاب بن مُهَنَّا الأكبر الحسيني.(ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ١٨٩ ، ابن حجر ، **الدرر الكامنة**، ١٧٧/٤، السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ١/ ٤٢٨، ١٩٦/٢).

(٦) أبو شامة، **الذيل على الروضتين**، ٢٩٦/٥ ، العيني، **عقد الجمان**، ١٢٥/١ ، السمهودي، **وفاء الوفاء**، ١٤٤/١ .

(٧) منصور بن جماز بن شيحة بن هاشم الحسيني، تولى سنة ٧٠٠هـ/١٣٠٠م، واستمر إلى أن قتل سنة ٧٢٥هـ/١٣٢٤م.(الجزري، **حوادث الزمان**، ٧٧/٢، الصفدي، **أعيان العصر**، ٤٥١/٥، المقريزي، **السلوك** ، ٣٨٥/٢، ٨٦/٣، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ١٢٦/٦، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** ،٢٦٤/٩).

(٨) ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٥١، ٢٥٢ ، سرور، محمد جمال الدين، **دولة بني قلاون في مصر**، دار الفكر العربي، (د.ت)، ص١٢٧.

(٩) الملك النَّاصِر ناصر الدِّين أبو المعالي أبو الفتح محمد بن الملك المنْصُور قَلَاوُون، ولد سنة ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م، اعتلى حكم الدولة ثلاث مرات، الأولى من سنة ٦٩٣هـ/ ١٢٩٣م إلى سنة ٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م، والثانية من سنة ٦٩٨هـ/ ١٢٩٩م إلى سنة ٧٠٨هـ/ ١٣٠٩م، والثالثة من سنة ٧٠٩هـ/ ١٣١٠م إلى سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م، توفي سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م. (الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٣٥٣/٤، ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٣٢٥/٢، المقريزي، **المقفى**، ٧/ ١٦٢، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٤/ ٩٠، ابن تغري بردي، **مورد اللطافة**، ٢/ ٦٧٤).

(١٠) المقريزي، **السلوك**، ١٩/٣، ١٨، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٥١/٩، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ١٦٥/٣، الجزيري، **الدرر الفرائد**، ٣٩٢/١، ٣٥٨/٢.

(١١) طُفيل بن منصور بن جماز بن شيحة الحسيني، تولى إمرة المدينة مرتين، الأولى (٧٢٨-٧٣٦هـ/١٣٢٧-١٣٣٥م)، والثانية (٧٤٣ - ٧٥٠هـ / ١٣٤٢-١٣٤٩م)، توفي مسجونا في القاهرة سنة ٧٥٢هـ/١٣٥١م. (ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٥٣، ٢٥٤، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٣٨٦/٢، السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٦٨/١).

(١٢) عز الدِّين أبو عَلِيّ الحَسَن بن عَلِيّ بن سَنْجر المسكي ثم المدني، وزير الأمير طُفَيْل بن مَنْصُور ابن جَمَّاز، كان عاقلاً حليمًا حَسَن السياسة كثير الموالاة للمجاورين سائسًا للأمور لم ينخرم نظام دولة أميره إلا بعد وفاته سنة ٧٤٨هـ/١٣٤٧م. (ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٠٤، ٢٢٣، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ١٢٩/٢، السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٧٩/١).

(١٣) ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٠٤، ٢٠٥، السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٧٩/١.

(١٤) عطية بن منصور بن جماز بن شيحة، تولى إمرة المدينة مرتين، الأولى مابين (٧٦٠-٧٧٣هـ/١٣٥٨-١٣٧١م)، والثانية في العام الذي توفي فيه سنة ٧٨٣هـ/١٣٨١م. (القلقشندي، **مآثر الأنافة**، ١٦١/١، ١٧٥/٢، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٢١٨/١١، السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٦٤/٢).

(١٥) الملك الأشرف زين الدين شعبان ابن حسن بن محمد بن قلاوون، ولد سنة ٧٥٤هـ/١٣٥٣م، تولى حكم مصر سنة ٧٦٤ هـ/ ١٣٦٣ م ، قتل سنة ٧٧٨هـ/١٣٧٦م. (الفاسي، **العقد الثمين** ٧/٥، المقريزي، **السلوك**،٦/٤، ١٣/٥، ابن تغري بردي، **مورد اللطافة**، ٩٨/٢).

(١٦) ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٦١؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢/ ٢٦٥، ٢٦٦.

(١٧) كان أمير المدينة آنذاك هبة بن جماز بن منصور (٧٧٣-٧٨٣هـ/١٣٧١-١٣٨١م). (الفاسي، **العقد الثمين**، ٣/ ٤٣٨؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٥٧/١).

القحطاني، **أوقاف السلطان الأشرف شعبان**، ص٨٩، ٩٠؛ بدرشيني، **أوقاف الحرمين**، ص٢٩٩؛ بدر شيني، **أثر الأوقاف**، ص٧١.

(١٨) الملك الأشرف أبو المنصور سيف الدين قايتباي المحمودي الظاهري، ترقى في المناصب حتى وصل إلى السلطنة، من أكفأ ملوك المماليك البرجية، توفي سنة ٩٠١هـ/ ١٤٩٦م. (السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٣٨٢/٢؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ١/ ٥٥٨، ٨٤٠؛ العيدروسي، **تاريخ النور السافر**، ص١٥؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٣١٥/٧، ٦/٨؛).

(١٩) قسيطل بن زهير بن سليمان بن هبة بن جماز الحسيني، أمير المدينة سنة ٨٨٣هـ/١٤٧٨م، وظل حتى عودة زبيري بن قيس لإمارة المدينة سنة ٨٨٧هـ/١٤٨٢م. (ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٦٣٥/٤، ٦٣٦؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٥٨/١، ٣٥٧؛ السخاوي، **الضوء اللامع** ٢٢١/٦؛ عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام** ٥٣١/٢، ٥٤٠).

(٢٠) السمهودي، **وفاء الوفا**، ٦٤٤/٢، ٧١٤؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٣٨٢/٢؛ النهرواني، **الإعلام**، ص٢٥٠؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٧٠٦/٢.

(٢١) جمال الدين محمد بن بركات بن حسن بن عَجْلان بن رُمَيْثَة بن أبي نُمَيّ محمد الحسني، ولد سنة ٨٤٠هـ/١٤٣٦م، أمير الحرمين والحجاز منذ ٨٥٩هـ/١٤٥٥م، إلى أن توفي سنة ٩٠٣هـ/١٤٩٧م. (ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٤/ ٣٤٨، ٣٤٩؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٥٢/٢؛ عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٥٠٦/٢؛ السنجاري، **منائح الكرم**، ٩٨/٣؛ دحلان، **خلاصة الكلام**، ص٤٦).

(٢٢) الحسن بن زبيري بن قيس بن ثابت بن نعير بن منصور بن جماز الحسيني، ولي إمرة المدينة سنة ٨٨٨هـ/١٤٨٣م نيابة عن الشريف محمد بن بركات صاحب مكة، وفي سنة ٩٠١هـ/١٤٩٥م خرج من المدينة بعد نهب مقتنيات الحجرة النبوية، ثم عاد إليها وتوفي فيها سنة ٩١١هـ/١٥٠٥م. (السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٧٦/١؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ١٠٠/٣؛ عبدالعزيز بن فهد، **بلوغ القرى**، ١٤٦٣/٣؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ٨٣٤/١).

(٢٣) عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٥٤٣/٢.

(٢٤) المقريزي، **السلوك**، ١٤٣/٣؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٤١١/١؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٧٦/١.

(٢٥) القحطاني، **أوقاف السلطان الأشرف شعبان**، ص١١٧؛ بدر شيني، **أوقاف الحرمين**، ص٣٠٠، بدر شيني، **أثر الأوقاف**، ص٧١.

(٢٦) ابن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، ص٣٣٠؛ النويري، **نهاية الأرب**، ٩٥/٣٠؛ ابن الفرات، **تاريخ ابن الفرات**، ٣٠١/٩؛ ابن شاهين، **زبدة كشف الممالك**، ص١٠٩؛ السمهودي، **وفاء الوفا**، ٥٩١/٢، ٦٤٤؛ الحجي، **السلطان الناصر محمد**، ص٥٥، ٥٧، ٦١؛ بدرشيني، **أوقاف الحرمين**، ص١١٠-١١٣؛ الجهني، **سلطة أشراف مكة في المدينة المنورة**، ص٧٨.

(٢٧) كبيش بن منصور بن جماز بن شيحة بن هاشم الحسيني، تولى إمرة المدينة سنة ٧٢٥هـ/١٣٢٤هـ حتى مقتله سنة ٧٢٨هـ/١٣٢٧م. (الجزري، **حوادث الزمان**، ٢٦٥/٢؛ المقريزي، **السلوك**، ١١٤/٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٢٧٣/٩؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٣٩١/٢).

(٢٨) الجزري، **حوادث الزمان**، ١٢٠/٢.

(٢٩) ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٥٥، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٨٨/٢؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٦٩/١.

(٣٠) بدر شبني، **أوقاف الحرمين**، ص١٧١-٢١١؛ إبراهيم، **وثائق الوقف على الأماكن المقدسة**، ص٢٥١، ٢٥٢.

(٣١) أمين، **الأوقاف**، ص١١٣.

(٣٢) الملك الظَّاهِر ركن الدِّين أبو الفتوح بِيْبَرْس بن عبد الله البُنْدُقْداري الصَّالحيّ النَّجْمي، ولد في بلاد القَفْجاق في العشر الثالث بعد السبمائة، وأُسِرَ وبيع في بلاد الشام، وتقلبت به الأحوال حتى أصبح من خاصة مماليك الملك الصَّالِح، ولم تزل همته تصعد به حتى وصل إلى السلطنة، توفي سنة ٦٧٦هـ/١٢٧٧م. (ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٤/ ١٥٥؛ ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، ص ٤٦، ٤٧، ٤٧٣؛ اليونيني، **ذيل مرآة الزمان**، ٣/ ٢٣٩؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٣/ ٤٤٧).

(٣٣) ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، ص٣٥٥، ٣٥٦؛ الدواداري، **كنز الدرر**، ١٤٢/٨؛ اليونيني، **ذيل مرآة الزمان**، ٤٠٩/٢؛ الفاسي، **شفاء الغرام**، ٣٨٣/٢؛ المقريزي، **الذهب المسبوك**، ص٩١؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٦٨٥/٢.

(٣٤) السيوطي، **حسن المحاضرة**، ٧٦/٢.

(٣٥) ابن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، ص٢٧٥، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٢٩.

(٣٦) ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، ص٣٥٢.

إرْدَب: مكيال كبير ساد استخدامه في مصر لتقدير الحبوب، يزن بالصاع أربعة وعشرين، وفي مقداره بالكيلو جرام اختلاف بين المذاهب الفقهية. (ابن منظور، **لسان العرب**، ١/ ٤١٦؛ الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ١/ ٧٥؛ مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ١٣/١؛ الخطيب، **معجم المصطلحات**، ص٢٣).

(٣٧) الدواداري، **كنز الدرر**، ٢٤٨/٩؛ ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٤٥/٢.

(٣٨) الدواداري، **كنز الدرر**، ٢٩٥/٩؛ ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٩٩/٢؛ الفاسي، **شفاء الغرام**، ٣٨٩/٢؛ المقريزي، **السلوك**، ٣/ ١٨، ١٩؛ الجزيري، **درر الفرائد**، ٣٩٢/١، ٣٥٨/٢.

(٣٩) الملك المؤيد إسماعيل بن علي بن محمود بن عمر ابن أيُّوب، ولد سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣م. (الصفدي، **أعيان العصر**، ١/ ٥٠٣؛ المقريزي، **المقفى**، ١٠٠/٢؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ١/ ٢١٦؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢/ ٣٩٩).

(٤٠) تاريخ أبي الفداء المسمى:(المختصر في أخبار البشر)، ٤٣٢/٢.

(٤١) أمين، **وثائق وقف**، ٣٥٠/٢.

(٤٢) ودي بن جماز بن شبحة بن هاشم ابن قاسم الحسيني، تولى إمرة المدينة سنة ٧٣٦هـ/١٣٣٥م حتى عزل سنة ٧٤٣هـ/ ١٣٤٢م، وتوفي سنة ٧٤٥هـ/١٣٤٤م. (ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٥٤، ٢٥٥؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٣٨٦/٢، ١٧٤/٦؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٥٧/١).

(٤٣) المقريزي، **السلوك**، ٣/ ١٤٣؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ١/ ٤١١؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٦٩١/٢، ٦٩٢.

(٤٤) حَوْرَان: سهل واسع من أعمال دمشق ذو قرى ومزارع، وهو اليوم جنوب سوريا. (الحموي، **معجم البلدان**، ٣١٧/٢؛ ابن عبد الحق، **مراصد الاطلاع**، ص٤٣٥).

(٤٥) اليوسفي، **نزهة الناظر**، ص٢٨٩، ٢٩٠؛ المقريزي، **السلوك**، ٣/ ١٩٨.

(٤٦) الملك الظاهر سيف الدين برقوق ابن أنس بن عبد الله الشركسي، ولد سنة ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م، ترقّى في المناصب العسكرية، وتمكن من جمع

شمل الأمراء الشراكسة وتعزيز مواقعهم، بويع بالسلطنة سنة ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م، فكان بذلك مؤسس دولة المماليك الشركسية (البرجية)، توفي سنة ٨٠١هـ/١٣٩٩م. (الفاسي، **العقد الثمين**، ٣٥٧/٣؛ المقريزي، **السلوك**، ١٤١/٥، ٤٤١؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢٨٥/٣؛ ابن تغري بردي، **مورد اللطافة**، ١٠٩/٢، ١١٨).

(٤٧) المقريزي، **السلوك**، ٤٤٦/٥؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٨٦/١٢.

(٤٨) الفاسي، **العقد الثمين**، ٣٦٠/٣..

(٤٩) المقريزي، **السلوك**، ١٧٨/٥.

(٥٠) الملك المؤيد أبو النصر شيخ المحمودي، من مماليك السلطان برقوق، ترقى حتى تمكن من السلطنة، توفي سنة ٨٢٤هـ/ ١٤٢١م. (المقريزي، **السلوك**، ٣٣٨/٦، ٢٦/٧؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢٦٣/٦؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٣/ ٣٠٨؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ٤٤٥/١، ٤٥٢).

(٥١) الفاسي، **العقد الثمين**، ٣٨٨/٣.

(٥٢) الملك الأشرف سيف الدين أبو النصر برسباي الدُّقْماقي، تولى سنة ٨٢٥هـ/١٤٢٢م، ويُعدّ من عظام سلاطين الدولة المملوكية، توفي سنة ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م. (المقريزي، **السلوك**، ٥٥/٧، ٣٥٩؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢٥٥/٣؛ ابن تغري بردي، **مورد اللطافة**، ١٥١/٢؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ٤٧٠/١).

(٥٣) ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٦٣٤/٣.

(٥٤) أفلوري: ويقال له الإفْرَنْتي، اسم عملة تعرف بالدينار الإفرنجي، وتسمى أيضا: المشخصة، لأن على أحد وجهيها صورة الملك التي ضربت في عهده، وعلى الوجه الآخر صورتي بطرس وبولس الحواريين. (القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٥٠٨/٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٢٨٣/١٤؛ دهمان، **معجم الألفاظ**، ص٢١؛ الخطيب، **معجم المصطلحات**، ص٣٥).

(٥٥) ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٢٢/٤.

(٥٦) الملك الظاهر سيف الدين أبو سعيد جقمق، تولى السلطنة سنة ٨٤٢ هـ/ ١٤٥٣م، كان محبًّا للعلم والعلماء، توفي سنة ٨٥٧ هـ/١٤٣٨م. (المقريزي، **السلوك**، ٣٨٢/٧؛ ابن تغري بردي، **مورد اللطافة**،١٥٨/٢؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ٤٨٨/١، ٤٧١).

(٥٧) الدشيشة: القمح المدشوش، يرسل إلى االحرمين الشريفين، ليطعم به المستحقون في العصرين المملوكي والعثماني. (الأزهري، **تهذيب اللغة**، ١٨٣/١١؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**،٢٨٤/١؛ الخطيب، **معجم المصطلحات**، ص١٨٢).

(٥٨) السخاوي، **الضوء اللامع**، ٣/ ٧٣.

(٥٩) السمهودي، **وفاء الوفا**، ٧١٣/٢؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٣٨٣/٢؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ٦٩٥/١؛ النهرواني، **الإعلام**، ص٢٥٠؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٧٠٦/٢.

(٦٠) السمهودي، **وفاء الوفا**، ٧١٤/٢؛ النهرواني، **الإعلام**، ص٢٤٧.

(٦١) السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٣٨٢/٢، ٣٨٣؛ الطبري، **الأرج المسكي**، ص٢٨٠.

(٦٢) السمهودي، **وفاء الوفا**، ٦٤٥/٢؛ النهرواني، **الإعلام**، ص٢٤٧.

(٦٣) نور الدين أبو الحسن علي بن عبْدالله بن أحمد ابن علي الحسني، ولد سنة ٨٤٤هـ/١٤٤٠م في قرية سَمْهُود بمصر ونشأ فيها، له مؤلفات في الفقه والحديث والتاريخ. (السخاوي، **الضوء اللامع**، ٢٤٥/٥؛ البغدادي، **هدية العارفين**، ج٥، ص٧٤٠؛ الزركلي، **الأعلام**، ٤/ ٣٠٧).

(٦٤) وفاء الوفا، ٦٤٤/٢، ٦٤٥، ٦٤٠، ٧١٣-٧١٥.

(٦٥) العباسي، **عمدة المختار**، ص١٢٥.

(٦٦) المقريزي، **السلوك**، ٢/ ٢٧.

(٦٧) مَحْمَل الحج: المحمل: موضع لشيء يحمل، إذ يوصف بأنه شقان على البعير يحمل فيهما، أما محمل الحج فيعني: هيكل خشبي مخروط الشكل، يحلى بأجمل زينة، ويحمل على جمل، ويصاحب قافلة الحج التي تقصد مكة والمدينة ومشاعر الحج، وقد مر بمراحل عديدة من حيث الشكل والأهمية. (ابن منظور، **لسان العرب**، ١١/ ١٧٨؛ رفعت باشا، **مرآة الحرمين**، ٢/ ٣٠٤؛ الخطيب، **معجم المصطلحات** ص٣٩٠؛ عنقاوي، **المحمل نشأته وآراء المؤرخين فيه**، ص ٣٢٤، ٣٣٨).

(٦٨) الصرر: مفردها صرة، وهي الأموال الواصلة من إستانبول للحرمين. (الخطيب، **معجم المصطلحات**، ص٢٨٩؛ صابان، **المعجم الموسوعي**، ص ١٤٤).

(٦٩) الجوالي: الجزية والمقررات السنوية التي يفرضها السلاطين على أهل الذمة، لقاء حمايتهم. (الرازي، **مختار الصحاح**، ص٤٦؛ القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٣/ ٥٣٠؛ سليمان، **تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي**، ص٧٢، الخطيب، **معجم المصطلحات**، ص١٢٩).

(٧٠) الجزيري، **الدرر الفرائد**، ١/ ١٤١، ١٤٢.

(٧١) الملك المجاهد أَنَص بن السلطان الملك العادل كُتْبُغا المَنْصُوري، ولد بمِصْر ونشأ بها، قَرَّبه الملك النَّاصِر محمد، توفي سنة ٧٢٣هـ/١٣٢٣م، وقد تجاوز الخمسين من عمره.(الصفدي، **أعيان العصر**، ١/ ٦٢٨؛ المقريزي، **السلوك**، ٣/ ٦٨؛ المقريزي، **المقفى**، ٢/ ٣٠٠؛ ابن حجر: **الدرر الكامنة**، ١/ ٤٤٢).

(٧٢) الجزيري، **حوادث الزمان**، ١/ ٢٥٧، ٢٥٨؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٣/ ٣٦٠؛ الفاسي، **شفاء الغرام**، ٢/ ٣٨٥، ٣٨٦ ؛ العيني، **عقد الجمان**، ٣/ ٢٨١؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٨/ ٤٩؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٢/ ١٢٧.

(٧٣) مَارِدِين: مدينة في إقليم الجزيرة بين نهري دجلة والفرات، وهي اليوم جنوب تركيا على الحدود السورية. (الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ٢/ ٦٦٢؛ الحموي، **معجم البلدان**، ٥/ ٤٦؛ أبو الفداء، **تقويم البلدان**، ص ٣٢١).

وصاحبها: الملك المنصور نجم الدين غازي ابن المظفر قرا أرسلان الأرتقي، توفي سنة ٧١٢هـ/١٣١٢م. (العمري، **مسالك الأبصار**، ٢٧/ ٥٠٧؛ الصفدي، **أعيان العصر**، ٤/ ٢٣؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤/ ٧٠؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٣/ ٢١٦؛ زامباور، **معجم الأنساب**، ص٣٤٥.

(٧٤) الجزري، **حوادث الزمان**، ١/ ٢٥٨؛ الفاسي، **شفاء الغرام**، ٢/ ٣٨٦؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٢/ ٦٨٨.

(٧٥) الأمير حُسَام الدِّين مُهَنَّا الثاني بن عيسى بن مُهَنَّا بن مانع الطائي، ولد بعد سنة ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م، تولى إمارة آل فَضْل بعد وفاة أبيه سنة ٦٨٣هـ/١٢٨٤م، لقب بسلطان العرب، توفي سنة ٧٣٥هـ/١٣٣٥م. (أبو الفداء، **المختصر**، ٢/ ٤٧٢؛ الصفدي، **أعيان العصر**، ٥/ ٤٥٩؛ ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ١/ ٩١، ٢/ ٢٦٤؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٤/ ٣٢٥ع).

(٧٦) الفاسي، **شفاء الغرام**، ٢/ ٣٨٦؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٨/ ١٤٦؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٣/ ١٣٠؛ الجزيري، **درر الفرائد**،١/ ٣٨٥.

(٧٧) الأمير سيف الدين بكتمر بن عبد الله الجوكندار الكبير المنصوري، ترقى في الوظائف الإدارية، كان آخر العهد به سنة ٧١١هـ/١٣١١م. (الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ١٠/ ١٢٤٧؛ المقريزي، **السلوك**، ٢/ ٤٧١؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٩/ ١٢٥).

(٧٨) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ١٠/ ١٢٤٧.

(٧٩) ابن حجر، الدرر الكامنة، ٢/ ١٨؛ المقريزي،

السلوك، ٣٤٢/٢، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ١٤٦/٨، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ١٣٢/٣، الجزيري، **درر الفرائد**، ٣٨٦/١.

(٨٠) سيف الدين سلار بن عبد الله المنصوري الصالحي العلائي، خدم أسرة قلاوون، وترقى في المناصب حتى تولى نيابة السلطنة بمصر، اعتقل سنة ٧١٠هـ/١٣١٠م، وتوفي في الاعتقال سنة ٧١٧هـ/١٣١٧م. (النويري، **نهاية الأرب**، ١٢٣/٣٢، ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٢٩/٢، المقريزي، **السلوك**، ٤٦٤/٢، ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٥/٩).

(٨١) النويري، **نهاية الأرب**، ٥٥/٣٢، الدواداري، **كنز الدرر**، ١١٨/٩، الفاسي، **شفاء الغرام**، ٣٨٧/٢، المقريزي، **السلوك**، ٣٧٣/٢، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٣٣١/٢، العيني، **عقد الجمان**، ٣٢٤/٤، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ١٣٥/٨، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ١٣٨/٣-١٤٠، السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤١١/١، الرشيدي، **حسن الصفا**، ص١٢٩.

(٨٢) الفاسي، **شفاء الغرام**، ٣٨٧/٢، المقريزي، **السلوك**، ٣٧٣/٢.

(٨٣) الأمير سيف الدين أرغون شاه بن عبد الله الدواداري الناصري، من مماليك الملك الناصر محمد بن قلاوون، ترقى في المناصب إلى أن تولى نيابة السلطنة في مصر، ثم في حلب، توفي سنة ٧٣١هـ/١٣٣١م. (الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٢٢٨/٨، ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٢١١/٢، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٤١٧/١، ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٣٠٦/٢).

(٨٤) الفاسي، **شفاء الغرام**، ٣٨٨/٢، ٣٨٩، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ١٥٦/٣، الجزيري، **درر الفرائد**، ٣٩٠/١.

(٨٥) فخر الدين محمد بن فضل الله المصري، ولد سنة ٦٦٠هـ/١٢٦٢م، ناظر الجيش المملوكي بمصر، توفي سنة ٧٣٢هـ/١٣٣٢م. (ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٢٢٧/٢، المقريزي، **السلوك**، ١٦١/٣، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٢١٧/٩).

(٨٦) **ناظر الجيش**: من الوظائف الجليلة في العصر المملوكي، وصاحبها له التحدث في أمر الإقطاعات بمصر والشام، ومشاورة السلطان عليها، وأخذ خطه. (القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٣١/٤، السيوطي، **حسن المحاضرة**، ١٠٢/٢، عدوان، **العسكرية الإسلامية**، ص٣١).

(٨٧) المقريزي، **السلوك**، ٣٥/٣، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ١٧٢/٣، الجزيري، **درر الفرائد**، ٣٩٣/١.

(٨٨) **التكرور**: تقع أقصى جنوب بلاد المغرب على الساحل الغربي الإفريقي، وهي المعروفة قديمًا بمالي، وهي اليوم جزء من إقليم غانا. (الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ١٨/١، الحموي، **معجم البلدان**، ٣٨/٢، القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٢٧١/٥).

(٨٩) السلطان موسى بن أبي بكر سالم التكروري، كان رجلاً عظيمًا وصالحًا. (ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١٢/١٤، القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٢٨٣/٥، ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ١٤٨/٦).

(٩٠) المقريزي، **الذهب المسبوك**، ص١١٣.

(٩١) سيف الدين بشتك بن عبد الله الناصري، من كبار أمراء الدولة المملوكية، قبض عليه وقتل سنة ٧٤٢هـ/١٣٤١م. (الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٨٨/١٠، ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٣١/٣، المقريزي، **السلوك**، ٣٧١/٣، ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٣٦٧/٣).

(٩٢) ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ١١/٢، المقريزي، **السلوك**، ٢٦٣/٣، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٢١٧/٣، الجزيري، **درر الفرائد**، ٤٠٣/١، الرشيدي، **حسن الصفا**، ص١٣٤، ١٣٥.

(٩٣) الفاسي، **العقد الثمين**، ١٩٥/١، الفاسي، **شفاء الغرام**، ٣٩٦/٢، ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٢٧٠/٣.

(٩٤) الأمير سيف الدين يلبغا العمري الناصري الخاصكي، مدبر دولة الملك الناصر محمد، قتل سنة ٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م. (ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٣٠٠/٣، ٣٠١؛ المقريزي، **السلوك**، ٣٠٢/٤؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٣٥/١١؛ السيوطي، **حسن المحاضرة**، ٩٣/٢، ٩٤).

(٩٥) ابن حبيب، **تذكرة النبيه**، ٣٠١/٣.

(٩٦) الأمير سيف الدين جركس بن عبد الله الخليلي، أمير آخور الملك الظاهر برقوق، وعظيم دولته، قتل سنة ٧٩١هـ/١٣٨١م. (ابن الفرات، **تاريخ ابن الفرات**، ١٧٢/٩، المقريزي، **السلوك**، ٢٧٠/٥؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢٠٥/٤؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٣١٩/١١).

(٩٧) ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢٠٧/٤.

(٩٨) المقريزي، **السلوك**، ١٧٨/٥؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٣٤٨/٣.

(٩٩) بَنْجَالَة: تقع في جنوب شرق قارة آسيا، وهي دولة بنجلاديش حاليًا. (ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، ٦٩٧/٢).

(١٠٠) أبو المظفر غياث الدين أعظم شاه بن إسكندر شاه السجستاني، صاحب بنجالة من بلاد الهند، توفي سنة ٨١٥هـ/ ١٤١٢م.(الفاسي، **العقد الثمين**، ٣٢٠/٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ١٢٠/١٤؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ١٩٢/١؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٣١٣/٢؛ زامباور، **معجم الأنساب**، ٤٢٧)..

(١٠١) الفاسي، **العقد الثمين**، ٣٢٠/٣، ١٠٤/٤، ١٠٩؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٤٥٢/٣؛ عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٢٧٨/٢، ٢٨٤؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٧٠٢/٢.

(١٠٢) ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٣/ ٤٨٢؛ النهرواني، **الإعلام**، ص٢٢٢؛ السنجاري، **منائح الكرم**، ٤١٠/٢.

(١٠٣) الفاسي، **العقد الثمين**، ١٠٤/٤؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٣/ ٤٨١؛ عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٢٨٤/٢.

(١٠٤) عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٥٣٩/٢، ٥٤٠؛ عبد العزيز بن فهد، **بلوغ القرى**، ٢١٢/١.

(١٠٥) الملك الظافر صلاح الدين عامر بن عبد الوهاب ابن داود بن طاهر، ولد سنة ٨٦٦هـ/١٤٦٢م من ملوك بني طاهر، تولى سنة ٨٩٤هـ/١٤٨٩م حتى وفاته سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م. (السخاوي، **الضوء اللامع**، ١٦/٤؛ العيدروسي، **النور السافر**، ص١١٠؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**، ١٢٤/٨؛ زامباور، **معجم الأنساب**، ص١٨٥).

(١٠٦) صلاح الدين محمد بن صالح، ولد سنة ٨٤١هـ/١٤٣٨م بالمدينة ونشأ بها. (السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٣٩/٢، ٥٤٠؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ١٠٣/٩).

(١٠٧) عبد العزيز بن فهد، **بلوغ القرى**، ١٠٢٥/٢.

(١٠٨) السلطان محمد الأول جلبي بن بايزيد الأول بن مراد الأول بن أورخان غازي بن عثمان بن أرطغل، ولد سنة ٧٩٢هـ/١٣٩٠م، حكم سنة ٨٠٥هـ/١٤٠٢م، توفي سنة ٨٢٤هـ/١٤٢١م. (الحنبلي، **شذرات الذهب**، ١٧٢/٨؛ آصاف، **سلاطين آل عثمان**، ص٤٨؛ أوغلو، **السلاطين العثمانيون**، ص٤٢).

(١٠٩) النهرواني، **الإعلام**، ص ٢٦٩؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**، ١٧٢/٧؛ العصامي، **سمط النجوم**، ٧٧/٤؛ رفعت باشا، **مرآة الحرمين**، ٣٠٩/٢.

(١١٠) السلطان مراد الثاني بن محمد الأول جلبي بن بايزيد الأول بن مراد الأول بن أورخان غازي ابن عثمان بن أرطغل، ولد سنة ٨٠٦هـ/١٤٠٢م، تولى سنة ٨٢٤هـ/ ١٤٢١م، توفي سنة ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م. (آصاف، **سلاطين آل عثمان**، ص٥٢؛ أوغلو، **السلاطين العثمانيون**، ص٤٤)

(١١١) ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٢٦٢/٤؛ الجزيري،

درر الفرائد، ٤٥٩/١؛ السنجاري، **منائح الكرم**، ٥٠/٣؛ غازي، **إفادة الأنام**، ٧٠٤/٢.

(١١٢)النهرواني، **الإعلام**، ٢٦٩؛ الطبري، **الأرج المسكي**، ص٢٠١؛ العصامي، **سمط النجوم**، ٧٨/٤.

(١١٣)السلطان بايزيد خان الثاني بن محمد الفاتح بن مراد الثاني بن محمد الأول جلبي بن بايزيد الأول ابن مراد الأول بن أورخان غازي بن عثمان ابن أرطغل، ولد سنة ٨٥٦هـ/ ١٤٥٢م، تولى الحكم سنة ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م، توفي سنة ٩١٨هـ/ ١٥١٢م. (الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٨٦/٨، آصاف، **سلاطين آل عثمان**، ص٦٣؛ أوغلو، **السلاطين العثمانيون**، ص٤٨).

(١١٤)النهرواني، **الإعلام**، ٢٧٤؛ الطبري، **الأرج المسكي**، ٢٠١؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٨٦/٨، العصامي، **سمط النجوم**، ٨١/٤.

(١١٥)النهرواني، **الإعلام**، ٢٧٤؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٨٧/٨، العصامي، **سمط النجوم**، ٦٨/٤.

(١١٦)السلطان سليم الأول بن بايزيد الثاني، ولد سنة ٨٧٥هـ/١٤٧٠م، تاسع سلاطين الدولة العثمانية، تولى سنة ٩١٨هـ/ ١٥١٢م، وظل حتى وفاته سنة ٩٢٦هـ/١٥٢٠م. (ابن إياس، **بدائع الزهور**، ١٤٨٣/٢؛ الطبري، **الأرج المسكي**، ص٢٤٠؛ السنجاري، **منائح الكرم**، ٢٣٩/٣؛ آصاف، **سلاطين آل عثمان**، ص٦٧؛ أوغلو، **السلاطين العثمانيون**، ص ٥٠).

(١١٧)النهرواني، **الإعلام**، ٢٩١، ٢٩٢.

(١١٨)الدَّرَك: قوة عسكرية نظامية تحافظ على الأمن العام، بالأخص في الطرق والبوادي، وأخذت من الفعل أدرك؛ لإدراكهم ولحاقهم بالفارّ والمجرم، ومازال يستخدم اللفظ في بعض الدول العربية، وهو يماثل قوات الحرس الوطني في دول أخرى. (ابن منظور، **لسان العرب**، ٤١٩/١٠؛ مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ٢٨١/١).

(١١٩)النهرواني، **الإعلام**، ٢٩١-٢٩٣؛ الطبري، **الأرج المسكي**، ٢٠٠، ٢٠١؛ رفعت باشا، **مرآة الحرمين**، ٣٠٩/٢.

(١٢٠)عبد العزيز بن فهد، **بلوغ القرى**، ٣٢١/١، ٦٤٤، ٧١٣/٢، ٧٧٠، ٨٤٧/٣، ١٥٧١، ١٧١٠، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٨٧٨، ٢٠١٩.

(١٢١)محمد بن أحمد بن طاهر بن أحمد الخجندي المدني الحنفي، ويعرف بابن الجلال، ولد سنة ٨٥١هـ/١٤٤٧م، كان حيًّا سنة ٩٢٠هـ/١٥١٤م. (السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤١٥/٢؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٣١٣/٦؛ البغدادي، **هدية العارفين**، ٢٢٨/٦).

(١٢٢)السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤١٦/٢؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٣١٣/٦.

(١٢٣)عبد العزيز بن فهد، **بلوغ القرى**، ٨٠٥/٢.

(١٢٤)عبد العزيز بن فهد، **بلوغ القرى**، ١٧٦٣/٣، ١٨٧٨، ٢٠١٩؛ كشميري، **مكة المكرمة**، ص٤٣.

(١٢٥)السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٦٩/١.

(١٢٦)ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٥٣.

(١٢٧)خشرم بن دوغان بن جعفر بن هبة بن جماز ابن منصور الحسيني، ولي إمرة المدينة بين (٨٢٩- ٨٣٠هـ/ ١٤٢٥-١٤٢٦م)، قتل سنة ٨٣٢هـ/١٤٢٨م. (المقريزي، **السلوك**، ١٤١/٧، ١٦٠، ١٩٩؛ ابن حجر، **إنباء الغُمر**، ١٨٢/٨؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٣٠٥/١٥، ٣١١، ١٥٥؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٣١٨/١).

(١٢٨)المقريزي، **السلوك**، ١٤١/٧، ١٦٠؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ٣٠٤/١٤، ٣١١.

(١٢٩)المقريزي، **السلوك**، ٤٣/٢؛ العيني، **عقد الجمان**، ٤٢٨/١.

(١٣٠)جَمَّاز بن شِيْحَة بن هاشم بن قاسم بن مُهَنَّا،

الشريف عِزّ الدِّين أبو سَنَد الحسيني، توفي سنة ٧٠٤هـ/١٣٠٤م. (الصفدي، **أعيان العصر**، ١٥٩/٢؛ الفاسي، **العقد الثمين**، ٤٣٦/٣؛ المقريزي، **المقفى**، ٦٨/٣؛ ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ١٨/٥؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٤٤/١).

(١٣١)**بنو خالد**: بطن من غزية من طيء من العرب القحطانية، كانت مساكنهم برية الحجاز. (القلقشندي، **نهاية الأرب**، ص٢٢٦؛ كحالة، **معجم قبائل العرب**، ٣٢٨/١).

(١٣٢)المقريزي، **السلوك**، ٤٣/٢؛ العيني، **عقد الجمان**، ٤٢٨/١.

(١٣٣)**بنو صَخْر**: بطن من طيء من العرب القحطانية، كانت تسكن في جهة العلا بالحجاز، ثم نزحت جنوب الأردن. (القلقشندي، **نهاية الأرب**، ص٢٨٦؛ كحالة، **معجم قبائل العرب**، ٦٣٤/٢؛ البلادي، **معجم قبائل الحجاز**، ص٢٦١).

(١٣٤)**بنو لام**: بطن من جديلة من طيء، من العرب القحطانية، مساكنهم المدينة وما حولها، وجبل أجا وسلمى، ولهم حلف مع أمراء المدينة الحسينيين. (القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٣٧٦/١؛ كحالة، **معجم قبائل العرب**، ١٠٠٧/٣؛ البلادي، **معجم قبائل الحجاز**، ص٤٥١).

(١٣٥)**بنو عَنَزَة**: بطن من أسد بن نزار بن ربيعة بن معد، من أكبر قبائل العرب، تمتد منازلها من نجد إلى الحجاز. (القلقشندي، **صبح الأعشى**، ٣٩١/١؛ القلقشندي، **نهاية الأرب**، ص٣٤١؛ كحالة، **معجم قبائل العرب**، ٨٤٦/٢؛ البلادي، **معجم قبائل الحجاز**، ص٣٥٨).

(١٣٦)ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، ص٢٧٦، ٢٨٥؛ النويري، **نهاية الأرب**، ٩٦/٣٠؛ المقريزي، **السلوك**، ٤٧/٢.

(١٣٧)ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، ص٢١٢.

(١٣٨)ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٥٥؛ المقريزي، **المقفى**، ١٣/٢.

(١٣٩)السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ١٣٢/١، ٢٦٥/٢.

(١٤٠)ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص٢٤٩.

(١٤١)السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٧٦/١؛ الجاسر، **رسائل في تاريخ المدينة**، ١٨٣ـ١٨٥.

(١٤٢) زين الدين بركات بن الحسن بن عجلان بن رميثة بن محمد أبو نمي الأكبر بن أبو سعد الحسن بن علي ابن قَتَادة بن إدريس الحسني، ولد سنة ٨٠١هـ/١٣٩٩م، شارك أباه في إمرة مكة، ثم استقل بها، توفي سنة ٨٥٩هـ/١٤٥٥م. (ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ١٧٨/١٦؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ٣٤٧/٤؛ عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٣٩٢/٢).

(١٤٣)سليمان بن غرير بن هبازع بن هبة بن جماز، تولى سنة ٨٤٢هـ/١٤٣٨م حتى وفاته سنة ٨٤٦هـ/١٤٤٢م. (المقريزي، **السلوك**، ٣٧٤/٦، ٧١/٧؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٢١/١؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٢٦٨/٣).

(١٤٤)المقريزي، **السلوك**، ٤٧٤/٧؛ ابن فهد، **إتحاف الورى**، ١٦٣/٤؛ عبد العزيز بن فهد، **غاية المرام**، ٤٢٠/٢؛ الجزيري، **الدرر الفرائد**، ٤٥٥/١.

(١٤٥)الجزيري، **الدرر الفرائد**، ٤٤٠/١، ٤٧٤، ٤٧٧.

(١٤٦)الجاسر، **رسائل في تاريخ المدينة**، ص١٨٧.

(١٤٧)شرف الدِّين أبو الفتح مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن إِبْرَاهِيم اللخمي الشافعي المعروف بابن الأَمْيُوطِي، ولد بالقاهرة سنة ٦٧٤هـ/١٢٧٦م، قاضي المَدِينَة النبوية وخطيبها سبعة عشر عاماً، توفي سنة ت٧٤٥هـ/١٣٤٤م. (ابن فرحون، **نصيحة المشاور**، ص ٢١٧ــــ٢٢١؛ ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ٤٢١/٥؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٢٩/١).

(١٤٨)السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٦٩/١.

(١٤٩)ضيغم بن خشرم بن نجاد بن ثابت بن نعير بن جماز الحسيني، تولى إمرة المدينة أربع مرات مابين سنة ٨٧٤هـ/١٤٦٩م، حتى عزل سنة ٨٨٣هـ/١٤٧٨م. (السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٦٤/١؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٢/٤؛ المديرس، **المدينة المنورة**، ص٣٣٥، ٣٣٦).

(١٥٠)فارس بن شامان بن زهير بن سليمان بن زيان بن منصور الزياني الحسيني، تولى إمرة المدينة سنة ٩٠١هـ/١٤٩٥م، واستمر إلى سنة ٩٠٣هـ/١٤٩٧م، كان حيًا سنة ٩١٦هـ/١٥١٠م. (السخاوي، **الضوء اللامع**، ١٦٢/٦؛ الزركلي، **الأعلام**، ٥ /١٢٧؛ مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، **أعلام المدينة**، ص٧٦).

(١٥١)**جبل سَلْع:** أحد جبال المدينة النبوية، يقع في الجهة الشمالية الغربية من المسجد النبوي الشريف. (الفيروز آبادي، **المغانم المطابة**، ص١٨٣؛ العباسي، **عمدة المختار**، ص٣٣٧؛ الخياري، **تاريخ معالم المدينة**، ص٢٢٣؛ كعكي، **معالم المدينة**، ٢٨٨/١).

(١٥٢)السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ٤٦٤/١.

(١٥٣)أميان بن مانع بن علي بن عطية بن منصور ابن جماز الحسيني، ولي إمرة المدينة مرتين الأولى مابين (٨٣٩-٨٤٢هـ/١٤٣٥-١٤٣٨)، والثانية من سنة ٨٥٠/١٤٤٦م، إلى وفاته سنة ٨٥٥هـ/١٤٥١م. (ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ١٦/٥؛ السخاوي، **التحفة اللطيفة**، ١٩٥/١؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٣٢١/٢؛ الحنبلي، **شذرات الذهب**، ٢٨٥/٧).

(١٥٤)السخاوي، **الضوء اللامع**، ٢/٤.

(١٥٥)سيف الدين جرباش بن عبد الله بن عبد الكريم الظاهري، أمير سلاح، وصهر الملك الظاهر جقمق، توفي سنة ٨٦١هـ/١٤٥٦م. (ابن تغري بردي، **المنهل الصافي**، ٢٥٦/٤؛ السخاوي، **الضوء اللامع**، ٦٦/٣؛ ابن إياس، **بدائع الزهور**، ٥١٦/١).

(١٥٦)**الصاع:** وحدة لقياس الحجم، ويختلف مكياله باختلاف الأقاليم، وهو يساوي أربعة أمداد، و ٢,٦٠٠كلغ، ارتبطت به بعض العبادات مثل الزكاة والكفارة. (أبو عبيد، **الأموال**، ص٦١٧، ٢٢٠-٢٢٣؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ٢١٥/٨).

(١٥٧)المقريزي، **السلوك**، ٤٥٨/٧.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المطبوعة:

- الإدريسي، محمد بن محمد الحسني (ت٥٦٠هـ/١١٦٤م)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- الأزهري، محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ/٩٨٠م)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- الأصبحي، مالك بن أنس (ت١٧٩هـ/٧٩٥م)، **المدونة الكبرى**، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن إياس، محمد بن أحمد (ت ٩٣٠ هـ/ ١٥٢٣م)، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي (ت٧٧٩هـ/١٣٧٧م)، **رحلة ابن بطوطة المسماة: (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)**، تحقيق: علي المنتصر الكتاني، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف (ت٨٧٤هـ/١٤٧٠م)،
- **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.
- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، (د.ت).

- **مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة**، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ابن الجزري، محمد بن إبراهيم (ت ٧٣٨ هـ/١٣٣٧م)، **تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه المعروف بـ (تاريخ ابن الجزري)**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- الجزيري، عبد القادر بن محمد (ت٩٧٧هـ/١٥٦٩م)، **الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظم**، تحقيق: محمد حسن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- ابن حبيب، الحسن بن عمر (ت ٧٧٩ هـ/ ١٣٧٧م)، **تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه**، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م-١٩٨٢م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨م)،
- **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، ط٢، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- **إنباء الغُمر بأبناء العمر في التاريخ**، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الحموي، أبي عبد الله ياقوت (ت ٦٢٦ هـ/١٢٢٨م)، **معجم البلدان**، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩ هـ/ ١٦٧٨م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت).
- ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- دحلان، أحمد زيني (ت١٣٠٤هـ/١٨٨٦م)، **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**، (د.م)، ١٣٠٥هـ.
- الدواداري، أبي بكر بن عبد الله بن أيبك (ت بعد ٧٣٦ هـ/ ١٣٣٥م)، **كنز الدرر وجامع الغرر الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية**، تحقيق: أولْرِخ هارمان، نشر: قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للآثار، القاهرة، ١٣٩١ هـ/١٩٧١م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٧٢١هـ/١٣٢١م)، **مختار الصحاح**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٨م.
- الرشيدي، أحمد بن عبد الرزاق (ت١١٧٨هـ/١٧٦٤م)، **حسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي من إمارة الحاج**، تحقيق: ليلى عبد اللطيف أحمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٠م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢ هـ/ ١٤٩٦م)،
- **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
- السمهودي، علي بن أحمد (ت ٩١١ هـ/ ١٥٠٥م)، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، تحقيق: محمد بن عبد الحميد، ط٣، دار الباز، مكة المكرمة، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- السنجاري، علي بن تاج الدين (ت١١٢٥هـ/١٧١٣م)، **منائح الكرم في أخبار مكة والبيت وولاة الحرم**، تحقيق: ملك محمد خياط، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ /١٥٠٥م)، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل

(ت٦٦٥هـ/١٢٦٧م)، **تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بـ(الذيل على الروضتين)**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢ م .

- ابن شاهين، غرس الدين خليل (ت ٨٧٣ هـ/ ١٤٦٨م)، **زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**، اعتنى بتصحيحه: بولس راويس، ط٢، دار العرب للبستاني، القاهرة، ١٩٨٨ م .
- ابن شداد، محمد بن علي (ت ٦٨٤ هـ/ ١٢٨٥م)، **تاريخ الملك الظاهر**، اعتناء: أحمد حطيط، فرانز شتايز بفيسبادن، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م.
- الصفدي، خليل بن أيبك (ت ٧٦٤ هـ/ ١٣٦٢م)،
- **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠م.
- **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق: علي أبو زيد، نبيل أبو عمشة، محمد موعد، محمود سالم محمد، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق، ١٤١٨ هـ/١٩٩٨م.
- الطبري، علي بن عبد القادر (ت١٠٧٠هـ/١٦٥٩م)، **الأرج المسكي في التاريخ المكي**، تحقيق: أشرف أحمد الجمال، المكتبة التجارية لمصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م
- العباسي، أحمد بن عبد الحميد (ت١٠١٠هـ/١٦٠١م)، **عمدة المختار في مدينة المختار**، تصحيح: محمد الطيب الأنصاري، حمد الجاسر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، (د.ت).
- ابن عبد الحق، صفي الدين المؤمن البغدادي (ت٧٣٩ هـ/ ١٣٣٨ م)، **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، تحقيق: علي محمد البجادي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
- ابن عبد الظاهر، عبد الله بن رشيد الدين (ت ٦٩٢ هـ/ ١٢٩٢م)، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض، ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦م .
- عبدالعزيز بن فهد، عبد العزيز بن عمر (ت٩٢٢هـ/ ١٥١٦م):
- **غاية المرام بأخبار سلطنة البلد الحرام**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، جدة، دار المدني، ج١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٢، ٣، جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- **بلوغ القرى في ذيل إتحاف الورى بأخبار أم القرى**، تحقيق: صلاح الدين خليل، عبدالرحمن أبو الخيور، عليان المحلبدي، دار القاهرة، القاهرة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلّام (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م)، **كتاب الأموال**، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- العصامي، عبدالملك بن حسين (ت١١١١هـ/١٦٩٩م)، **سمط النجوم العوالي في أبناء الأوائل والتوالي**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- العمري، أحمد بن يحيى (ت٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م)، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** (تاريخ الحروب الصليبية والدول المتأخرة) ،ج٢٧، تحقيق: حمزة أحمد عباس، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٤م.
- العيدروسي، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (ت١٠٣٨هـ/١٦٢٨م)، **تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ
- العيني، بدر الدين محمود (ت ٨٥٥ هـ/ ١٤٥١م)، **عقد الجمان في تاريخ الزمان**، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩ م .
- غازي، عبد الله بن محمد (ت١٣٦٥هـ/١٩٤٥م)، **إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام**، تحقيق،

عبد الملك عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- الفاسي، محمد بن أحمد (ت٨٣٢هـ/١٤٢٨م)،
- **شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.
- **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م.
- أبي الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت ٧٣٢ هـ/ ١٣٣١م)،
- **تاريخ أبي الفداء المسمى**،(المختصر في أخبار البشر)، تحقيق: محمود ديوب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧ م.
- **تقويم البلدان**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٧ م.
- ابن الفرات، محمد بن عبد الرحيم (ت ٨٠٧ هـ/١٤٠٤م)، **تاريخ ابن الفرات**، تحقيق: قسطنطين زريق، (د.م)، (د.ت).
- ابن فرحون، عبد الله بن محمد (ت ٧٦٩هـ/١٣٦٨م)، **تاريخ المدينة المنورة المسمى:"نصيحة المشاور وتعزية المجاور"**، قابل أصوله: حسين محمد شكري، دار المدينة المنورة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ابن فهد، محمد بن محمد (ت ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م)، **إتحاف الورى بأخبار أم القرى**، تحقيق: فهيم شلتوت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ/ ١٤١٤م)،
- **القاموس المحيط** طبعة المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، (د.ت).
- **المغانم المطابة في معالم طابة**. تحقيق: حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١ هـ/ ١٤١٨م)،
- **مآثر الأناقة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط٢، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٥م.
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق، عبد القادر زكار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١م.
- **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، (د.ت).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، تحقيق: أحمد أبو ملحم علي نجيب عطوي، فؤاد السيد، مهدي ناصر الدين، علي عبد الساتر، دار الريان للتراث، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م.
- المقريزي، أحمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ/ ١٤٤١ م)،
- **الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك**، تحقيق: جمال الشيال، مكتبة الخانجي، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٥٥م.
- **المقفى الكبير**، تحقيق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٤١١ هـ/١٩٩١م.
- **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- ابن منظور، جمال الدين بن مكرم (ت ٧١١ هـ/ ١٣١١م)، **لسان العرب**، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- النهرواني، محمد بن أحمد(ت٩٩٠هـ/١٥٨٢م)، **الإعلام بأعلام بيت الله الحرام**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، المكتبة التجارية لمصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- النويري، أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٣ هـ/ ١٣٣٢م)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- اليوسفي، موسى بن محمد (ت ٧٥٩هـ/ ١٣٥٨م)، **نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر**، تحقيق: أحمد حطيط، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- اليونيني، موسى بن محمد (ت ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٦م)، **ذيل مرآة الزمان**، تصحيح: وزارة التصحيحات الحكمية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- **ثانياً، المراجع العربية والأجنبية المترجمة إلى العربية:**
- أصاف، يوسف، **سلاطين آل عثمان**، تحقيق: بسام عبد الله الجابي، ط٣، دار البصائر، دمشق، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م،
- أمين، محمد محمد،
- **الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر**، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ت) .
- **وثائق وقف السلطان الناصر محمد بن قلاون**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦ - ١٩٨٢م.
- أوغلو، عبدالقادر دده ،**السلاطين العثمانيون**، تعريب: محمد جان، دار سحنون، تونس،١٩٩٨-١٩٩٩م.
- بدرشيني، أحمد هاشم، **أوقاف الحرمين الشريفين في العصر المملوكي**، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.
- البغدادي، **إسماعيل باشا بن محمد**،**هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثارالمصنفين**، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٥١م .
- البلادي، عاتق غيث، **معجم قبائل الحجاز**، ط٢، دار مكة، مكة المكرمة، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م.
- الجاسر، حمد، **رسائل في تاريخ المدينة**، دار اليمامة، الرياض، (د.ت).
- الحجي، حياة ناصر، **السلطان الناصر محمد بن قلاوون ونظام الوقف في عهده**، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م.
- الخطيب، مصطفى عبد الكريم، **معجم المصطلحات والألقاب التاريخية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م.
- الخياري، أحمد ياسين، **تاريخ معالم المدينة المنورة**، تعليق وإخراج: عبيد الله محمد كردي، ط٢، دار العلم، جدة، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- دهمان، محمد أحمد، **معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي**، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق – سوريا، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م .
- رفعت باشا، إبراهيم، **مرآة الحرمين**، (ب.م)، (ب.ت) .
- زامباور، إدوارد فون،**معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، ترجمة: زكي محمد حسن، حسن أحمد محمود، سيدة إسماعيل كاشف، حافظ أحمد حمدي، أحمد محمود حمدي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥١ م .
- الزركلي، خير الدين ،**الأعلام**، ط٩، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ١٩٩٠ م .
- -سرور، محمد جمال الدين، **دولة بني قلاون في مصر**، دار الفكر العربي، (د.ت) .
- سليمان، أحمد السعيد، **تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل**، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- صابان، سهيل، **المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- عدوان، أحمد محمد، **العسكرية الإسلامية في العصر المملوكي**، عالم الكتب، الرياض، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- القحطاني، راشد سعد، **أوقاف السلطان الأشرف شعبان على الحرمين**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- كحالة، عمر رضا، **معجم قبائل العرب**، ط٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- كشميري، إبتسام محمد، **مكة المكرمة من بداية الحكم العثماني إلى نهاية القرن العاشر الهجري**، الأمانة العامة لمكة المكرمة عاصمة الثقافة الإسلامية، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- كعكي، عبد العزيز عبد الرحمن، **معالم المدينة المنورة بين العمارة والتاريخ**، دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- المديرس، عبد الرحمن بن مديرس، المدينة المنورة في العصر المملوكي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، **أعلام المدينة المنورة في القرن العاشر الهجري**، المدينة المنورة، ١٤٣٤هـ.
- مصطفى، إبراهيم و الزيات، أحمد و عبد القادر، حامد والنجار، محمد، **المعجم الوسيط**، المكتبة العلمية، طهران، (د.ت).
- **ثالثًا، الدوريات :**
- إبراهيم، عبد اللطيف، **وثائق الوقف على الأماكن المقدسة**، مصادر تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الأول، ج٢، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).
- بدر شيني، أحمد هاشم، **أثر الأوقاف على الحياة الدينية والاجتماعية في مكة والمدينة في العهد المملوكي**، مجلة مركز بحوث ودراسات تاريخ المدينة المنورة، رقم١٣، (ربيع الثاني -جمادى الآخرة ١٤٢٦هـ/يونية-أغسطس ٢٠٠٥م).
- الجهني، عويضة متيرك، **سلطة أشراف مكة في المدينة المنورة خلال القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي**، مجلة الجمعية التاريخية، العدد١٦، السنة ٨، (ذوالقعدة ١٤٢٨هـ/ نوفمبر ٢٠٠٧م.)
- عنقاوي، عبدالله، **المحمل نشأته وآراء المؤرخين فيه**، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، مج٢، السنة الثانية، (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

شعر سبيع بن الخطيم
جمع وشرح

د. إسلم بن السبتي
انواكشوط - موريتانيا

تقديم

حمدًا لمن له الحمد، والشكر على كل حال، والصلاة على نبي الرحمة الناطق باللغة الفصيحة، وبلسان عربي مبين. شاكرًا؛ لأنعم الله علي وعلى والدي، وأرجو أن أعمل صالحًا يرضاه. وإنني أرى أن من واجبنا خدمة تلك اللغة التي نزل بها دستورنا العظيم، وإن من خدمتها العمل على نصوص الشعر العربي القديم الذي نشر تلك اللغة ووسع من قراءتها بما تضمنه من حياة العرب الذين سكنوا البادية التي نزل فيها التنزيل المحكم.

لقد عشقت الشعر العربي القديم منذ أن قدمت رسالة عن: الفروسية والسيادة في شعر عوف بن عطية بن الخرع وبشر بن أبي خازم. فصرت أبحث في جميع مناحي ذلك الشعر، وكلما سنحت لي فرصة، أقدم ما قد وقفت عليه من أبحاث، وكان بحثي عن شعر القلاخ بن حَزْن المنقري يدخل في المشروع الذي أنجزه تباعًا. وها قد وصل دور شاعر جديد، هو شاعر وفارس وسيد من سادات تيم الرباب حمل كلها وذب عن ذمارها، ألا وهو سبيع بن الخطيم التيمي. وقد كنت جمعت مادة عملي عنه، إبان اشتغالي بنظيره عوف بن عطية. ولقد حرثت جميع ما وصلت إليه يداي من المصادر، حتى كونت صورة البحث الماثل أمام القارئ.

وقد اتبعت فيه منهجًا، خبرته في جميع أعمالي عن الشعر الجاهلي، وتتمثل عناصر المنهج في النقاط الآتية:

- أخذ الشعر في أقدم مصدر له، ثم مقارنة جميع النصوص بذاك المصدر، وإثبات الاختلافات في الهامش.
- شرح الكلمات المفردة بالرجوع إلى المصادر.
- إثبات الأشباه والنظائر من الأبيات، إن وجدت.

- إثبات النصوص حسب قوافيها.
- التخريج التام لجميع النصوص.

ذاك هو المنهج الذي اصطنعته في صنعة شعر سبيع بن الخطيم، وقبل هذا وذاك كتبت تعريفًا جامعًا للشاعر، عرفت به وبقبيلته الأصلية، تيم، وقبيلة الرباب التي جمعت مع قبيلته قبائل أخرى. ذكرت شعراءها، ومنازلها، وأيامها، وختمت بموجز عن ما وصلت إليه من أخبار تتعلق بشعر الشاعر، وخلصت إلى أن شعره قد يكون ضم إلى ديوان الرباب الذي ذكره الآمدي في المؤتلف والمختلف. وهو على العموم شاعر مقل، غير أن قلة شعره لا تمنعه من الحظوة عند الدارسين. وعند كل من يبحث في شعر تلك القبيلة الكبيرة التي استطاعت في زمن دستور "من عز بز" في أن تكون حلقًا قويًا قادرًا على بَزِّ كل من يحاول أن يسطو على الحمى الغالي.

وليقول شاعرهم وفارسهم، الأخوص، واسمه زيد بن عمرو بن عتاب ابن هرمي ابن رياح بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم:

حمينا حمى الأسد التي لشبولها
تجر من الأقران لحماً على لحم
ونرعى حمى الأقوام غير محرم
علينا ولا يرعى حمانا الذي نحمي

وبعد فقد وصل القلم إلى منتهاه، وسجل ما كان جمعه مما وجد عن ذلك الشاعر، ونرجو أن نكون قد وضعنا لبنة أخرى في إحياء مصدر من مصادر اللغة العربية المتمثل في الشاعر، والسيد، والفارس، سبيع ابن الخطيم.

والله أسأل أن يكون ثقلاً في صحائفنا يوم تنشر الصحائف، وسنادًا لقارئ العربية في مشارقها ومغاربها. إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

انواكشوط: ٢٠١٦/١/١٢م

سيرته

اسمه ونسبه:

هو سبيع بن الخطيم التيمي، من تيم عبد مناة بن أد بن طابخة. وهو من بطن منهم يقال له: بنو رفاعة[١]. وقد أخطأ ابن أبي الحديد حين قال بأن سبيعًا من تيم اللات بن ثعلبة، بل هو من تيم الرباب[٢].

قبيلته:

ينتسب سبيع بن الخطيم إلى قبيلة مضرية شهيرة، وهي تيم بن عبد مناة، وقد اشتهرت هذه القبيلة بالشجاعة والفضل[٣]. ومع ذلك فقد شقيت بالهجاء. ومزقت كل ممزق. يقول ابن رشيق: "ومن الذين شقوا بالهجاء ومزقوا كل ممزق على تقدمهم في الشجاعة والفضل أحياء من قيس... من ولد طابخة ابن إلياس بن مضر: تيم وعكل ابنا عبد مناة ابن أد صانف الشعر سباء كان وقع عليهم في الجاهلية، فاستهانت العرب بهم وانطبع

الهجاء فيهم"[٤]. وقد وقع عليهم دعاء خالد ابن نضلة حينما دعا على عبد يغوث بن صلاءة قائلاً:

"اللهم إن كان كاذبًا فاقتله على يدي شر حي من مضر"[٥]. وقد قتلته التيم يوم الكلاب الثاني أخذًا بدم فارسهم النعمان بن جساس. وكان عبد يغوث قد هجا التيم قبل مقتله بقصيدة طويلة من أشهر أبياتها في هجائهم قوله:

أَقُولُ وَقَدْ شَدُّوا لِسَانِي بِنِسْعَةٍ
أَمَعْشَرَ تَيمٍ أَطْلِقُوا عن لِسَانِيَا
وَتَضْحَكُ مِنِّي شَيْخَةٌ عَبْشَمِيَّةٌ
كَأَنْ لَمْ تَرَى قَبْلِي أَسِيرًا يَمَانِيَا
وَظَلَّ نِسَاءُ التَّيمِ حَوْلِي رُكَّدًا
تُحَاوِلُ مِنِّي ما تُرِيدُ نِسَائِيَا[٦]

وقد اشتد عليهم جرير في الإسلام وهجاهم هجاء فاحشًا، وسبب ذلك ما كان بينه وبين شاعر التيم في الإسلام وهو عمر بن لجأ، ومن احتقار جرير لهم قوله:

ويقضى الأمر حين تغيب تيم
ولا يستأذنون وهم شهود
فإنك لو رأيت عبيد تيم
وتيما قلت: أيهم العبيد[٧]

أما بيت التيم وشرفهم، فقد ذكر أبو عبيدة أنه كان في آل جساس[٨]. وكان لتيم في الجاهلية صنم يدعى شمس[٩] تعبده وتقيم عنده الأعياد وتقدم له القرابين.

وإلى جانب شاعرنا سبيع بن الخطيم اشتهر عدة شعراء من التيم، ذكرتهم المصادر، وأوردت لهم أشعارًا في الفخر والحماسة، وغيرها من موضوعات الشعر، ونذكر منهم:

١- عوف بن عطية بن الخرع، سيد وشاعر وفارس، وهو أكثرهم شعرًا وأرفعهم مكانة[١٠].

٢- دجاجة بن عبد قيس، شاعر محسن، وهو من شعرائهم في الجاهلية، وله في الاختيارين، قصيدتان[١١].

٣- عجلان بن نكرة: شاعر جاهلي، كان خليعًا مغامرًا، ذكره المرزباني في معجمه، وهو صاحب فرس مشهورة هي الهذلول عند ابن الأعرابي، مذكورة في خيل بني ضبة، وهي الخطاف في حديث الشيخ الربابي للأصمعي[١٢].

وقد سابق رجلاً من قيس عيلان فسبق فرس عجلان فقال:

أخطرت مهري في الرهان لجاجة
ومن اللجاجة ما يضر وينفع
فعرفت غرته ولمع جبينه
قبل الجياد وكف عمرو يلمع[١٣]

٤- المعرور التيمي تيم الرباب أحد بني التيم جاهلي. يقول لكلدة بن الحارث التيمي:

فداء خالتي وفدى صديقي
وأهلي كلهم لأبي قعين

فأتت حبوتني بعنان طرف

شديد الأسر ذي بذل وصون

كأني بين خافيتي عقاب

تريد حمامة في يوم غين[١٤]

٥- جمرة بالجيم فهو جمرة بن حميري أحد بني سعد بن عمرو التيمي تيم الرباب. شاعر وفارس وهو القائل:

ألا يا ليت سلمى قبل عوف

وأدناها فلم تلد البنينا

وكنت أبا زيد من أناس

وكنا من أناس آخرينا

أبى لي أسرتي من آل عمرو

إذا غمزت قناتي أن تلينا[١٥]

٦- عمرو بن عتاب التيمي تيم الرباب أحد بني ربيع، إسلامي. قال يرثي أخاه عباد ابن عتاب:

كأنه لم يكن ميت ولا حزن ولا

رزيئة دهر قبل عباد[١٦]

ومما يصادف الباحث عن أخبار تيم وأشعارها، أنها تعرف مع عدة قبائل أخرى بنسبة شهيرة هي الرباب، فنقول: تيم الرباب.

وقد اختلف النسابون في الرباب، فقال ابن دريد: هي قبيلة، وإنما سموا الرباب؛ لأنهم تحالفوا فقالوا: اجتمعوا كاجتماع الربابة، وهي خرقة تجمع فيها القداح.

وقال قوم: بل غمسوا أيديهم في رب وتحالفوا. والقول الأول أحسن[١٧]. وقال ابن منظور: الرباب: أحياء ضبة، سموا بذلك لتفرقهم وقال ثعلب: سموا رباباً؛ لأنهم تربوا؛ أي اجتمعوا ربة، وهم خمس قبائل تجمعوا فصاروا يداً واحدة: ضبة وعكل وتيم وعدي[١٨].

وقال ابن خلدون: هم بنو عبد مناة بن أد ابن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار من العدنانيين، من بينهم: تيم، وعدي، وعوف، وثور، وسموا الرباب؛ لأنهم غمسوا في الرب أيديهم، في حلف بني ضبة[١٩].

وقد اشتهرت تيم على سائر القبائل بهذه النسبة، يقول ابن الأثير في حديثه عن الرباب: "الرباب بكسر الراء وفتح الباء الموحدة وسكون الألف، وبعدها باء أخرى، وهذه نسبة لعدة قبائل: وهي تيم الرباب وثور وأطحل وعدي وعكل ومزينة، بنو عبد مناة ابن أد، وضبة بن أد بن طابخة بن إلياس ابن مضر، وإنما لقبوا بذلك؛ لأنهم تحالفوا على بني سعد بن زيد مناة بن تميم، وغمسوا أيديهم عند التحالف في رب فسموا الرباب، واشتهرت تيم الرباب دون غيرها[٢٠].

وقد اتفق أكثر النسابين على أن الرباب خمس قبائل وهي: تيم وثور وعدي وعوف وهو -عكل- وضبة[٢١].

وقد أضاف بعض النسابين قبائل أخرى إلى القبائل السابقة فابن حزم يضيف قبيلة أشيب[٢٢]. ويزيد ابن الأثير: أطحل ومزينة[٢٣]. وهناك من اقتصر على أربع قبائل هي: ضبة وعدي وتيم وعكل ونسي

ثـــورا[٢٤]. واستبدل ابـن دريـد قبيلة ثور بمزينة[٢٥].

أما متى أصبحت تطلق هذه النسبة، فعلى قول أبي عبيد أن الرباب تربيت بعد الكلاب، جاء ذلك في معرض قول الأخطل يهجو الرباب:

فبئس الـقـوم كـنـتـم يـوم سالـت
على الـقـعـدات أسـتـاه الـربـاب

فعلق أبو عبيدة قائلاً: "البيت مصنوع... وإنما جاز للأخطل أن يذكر الرباب في الكلاب؛ لأنه قال في الإسلام وقد تربيت الرباب"[٢٦].

أما بيت الرباب وعددهم فهو في بني ضبة عبد الله بن لؤي بن عمرو بن الحارث ابن تيم، رهط الشاعر عوف بن عطية[٢٧]. وفارسهم في بني ضبة هو زيد الفوارس بن حصن[٢٨].

منازلهم:

لقد سكنت الرباب الدهناء، وكانت مجاورة لبني تميم[٢٩]. ثم تفرقت بعد ذلك من الدهناء، ولم يبق منهم أحد هنلك. ومن الأماكن التي ذكرت في أشعارهم أو في أشعار غيرهم، ودلل العلماء على أنها من منازلهم نذكر: جمران. قال المرقش الأكبر:

وكـائِـنْ بـِجُـمْـرَانَ مِـنْ مُـزْعَـف
ومِــنْ رَجُــلٍ وَجْـهُــهُ قـد عُـفِـرْ

فقد روى الأخفش عن الأصمعي أنه موضع ببلاد الرباب[٣٠]. وهذا المكان مذكور في شعر عوف بن عطية قال:

بِـجُـمْـرَانَ أو بِـقَـفَـا نـاعِـتَـيـن
أَوِ الـمُـسْـتَـوَى إِذْ عَـلَـوْنَ النِّسارَا

ومن أماكنهم: صارات، الحبس، قال بشر ابن أبي خازم:

وأصـعـدت الـربـاب فـلـيس منها
بـصــارات ولا بـالـحـبـس نـــار[٣١]

وهناك ذكر لحزوى وعالج.

ومن مياههم: الجفر وهو أعظم ماء لهم وأقل من عليه منهم عكل وثور[٣٢]، وساجر، وهو في بلاد ضبة وعكل. قل سويد بن كراع:

أشـت بـقـلـبـي مـن هــواه بساجر
ومـن هـو كـوفـي هـوى متباعد[٣٣]

ومن منازلهم أيضًا: مشفر العود، وهي في ديار بني تيم وعدي من الرباب[٣٤]. وكذلك الحفر والمروت: فهي للتيم كما قال عمارة بن عقيل، وقد وقعت وقعة شهيرة بين بني تيم وبني قشير، انتصرت فيها تيم وقتلت رأس بني قشير وهو بجير بن عبد الله بن سلمة بن قشير بن كعب فذلك يوم المروت[٣٥].

الأحداث الهامة في حياة الرباب في الجاهلية:

خاضت الـربـاب، شأنها في ذلك شأن القبائل الجاهلية، عدة وقائع، وذلك بسبب من الأسباب المشهورة في حياة الجاهليين، فهو

إما أن يكون رغبة في الغلبة والقهر بدافع التوسع، وإما أن يكون طلبًا للمرعى والكلإ، والبحث عن الغدران حين تنقطع الأمطار، ويقل المشرب، وعلى هذا فإن قبائل الرباب بحكم ذلك التحالف المشهور كانت تقاتل القبائل المجاورة وتغير عليها، فتهدد أمنها وتزحزح استقرارها، فتعزز بذلك سمعتها وشهرتها بين القبائل التي تحسب لعامل القوة ألف حساب.

وقد انتصرت الرباب في أيام وانهزمت في أيام أخر... فمن الأيام التي انتصرت فيها يوم ضرية بمؤازرة قبيلة سعد، على بني حنظلة، وكان على رأسهم ذلك اليوم قيس بن عاصم[٣٦]. وإذا كانت الرباب قد انتصرت في يوم ضرية فإنها مزقت كل ممزق في يوم جزع ظلال، وسبيت نساؤهم، وقتل فرسانهم، وكان الطرف الآخر يتمثل في فزارة بقيادة عيينة بن حصن بن حذيفة ابن بدر[٣٧]، أما سادة التيم في ذلك اليوم فهم عوف بن عطية والنعمان بن جساس وسبيع ابن الخطيم.

واشتركت الرباب في يوم الكلاب الثاني، وكان رئيس الرباب آن ذلك قيس بن عاصم، وقد انتصرت فيه الرباب بمشاركة بني تيم وسعد على قبائل مذحج وكانوا في عددهم وعدتهم، وكان جيشهم في نحو اثني عشر ألفًا بقيادة زيد بن المأمور[٣٨]. وفي هذا اليوم قتل النعمان بن جساس صاحب راية تيم الرباب وأسر عبد يغوث، أسرته بنو سعد بن زيد مناة وسلمته لتيم الرباب فقتلته تيم مقابل صاحبهم النعمان بن جساس، فقالت صفية بنت الخرع ترثي النعمان:

نطاقه هندواني وجبته
فضفاضة كأضاة النهي موضونه
غابت تميم فلم تشهد فوارسها
ولم يكونوا غداة الروع يخزونه
لقد أخذنا شفاء النفس لو شفيت
وما قتلنا به إلا امرأ دونه[٣٩].

ومن أيامهم كذلك يوم النسار، وكان للشاعر عوف بن عطية دور مهم في هذا اليوم، وكان على رأس الرباب يومئذ الأسود ابن المنذر، وأنكرت بنو سعد وغطفان ذلك وقالت: لم يشهد الأسود بن المنذر يوم النسار. وأنشد أبو عبيدة في تصداق ذلك قول عوف بن عطية:

ما زال حينكم ونقص حلومكم
حتى بلوتم كيف وقع الأسود
وقبائل الأحلاف وسط بيوتكم
يعلون هامكم بكل مهند[٤٠].

وهذا اليوم يعرف بيوم المشاطرة كذلك، وهو من مذكور أيام العرب في الجاهلية[٤١].

ومن وقائعهم يوم رحرحان، وكان عوف ابن عطية سيد قومه في ذلك اليوم وأنشد فيه شعرًا يهجو لقيط بن زرارة على فراره عن أخيه معبد وتركه أسيرًا عند بني عامر، وهذا اليوم بينه وبين شعب جبلة سنة واحدة[٤٢].

ويوم شعب جبلة المذكور أعلاه، يعد من الأيام المشهورة التي خاضها العرب ولذلك قال أبو عبيدة: "كانت أيام العرب ثلاثة: يوم كلاب ربيعة، ويوم شعب جبلة، ويوم ذي قار"(٤٣). وقد انهزمت الرباب في هذا اليوم وقتل رئيسهم لقيط بن زرارة وأسر كثير من فرسانهم(٤٤).

وإذا كانت قبائل الرباب قد حاربت أعداءها متحدة متراصة الصفوف، فإن بعض هذه القبائل قد استطاعت أن تحارب بمفردها، وتنتصر دون مساعدة خارجية، وذلك شأن بني ضبة في يوم أعيار حينما تحاربت مع بني عبس وانتصرت عليهم، ويعرف هذا اليوم بيوم النقيعة كذلك(٤٥).

مكانته الاجتماعية:

كان سبيع بن الخطيم فارسًا من فرسان قبيلته تيم الرباب، وسيدًا من ساداتها، اشتهر ببلائه في يوم جزع ظلال، وعاصر النعمان ابن جساس، والشاعر عوف بن عطية، وعيينة بن حصن الصحابي، وهو فارس نحلة. (٤٦). ومن محافظته على فرسه تلك أنه أبا أن يقدمها مهرًا لابنة عمه حين طلبها للزواج مما دعا بالأخير أن يرد يده ويمنعه منها، فأنشد أبياته:

إنـي رأيـتُ أبـا شيـمـاءَ مُـثْـلِـهَـا

إِذَا أَكَـلْـمُـهُ فِـي رَأْسِ أُسْـلُـوبِ(٤٧)

شعره:

لم أقف للشاعر على ديوان شعري، وما جمعته من شعر هو كل ما وقفت عليه في كثير من المصادر التي رجعت إليها، وعلى مدة طويلة من الزمن في انتظار أن أقف على المزيد. ومع ذلك فإن الآمـدي يقول بأنه: "شاعر محسن".(٤٨) وقد يكون شعر سبيع قد ورد ضمن أشعار الرباب التي قال عنها الآمدي:" ولأعشى عكل رجز قد ذكرته في أشعاره مع شعر الرباب"(٤٩). ويقول في مكان آخر ذاكـرًا صانع شعر الرباب:" ووجدت في أشعار الرباب عن المفضل وحماد".(٥٠) كما قد تكون للشاعر أخبر وأشعار وردت في: "كتاب الرباب" المذكور عند الآمدي(٥١).

إن ما جمعناه من شعر لشاعرنا هذا يقدم صورة لشاعر فارس، يحب فرسه"نحلة" ويقدم كل ما هو غـال ونفيس من أجل الاحتفاظ بها. وعلى هذا الأساس كانت كل مصادر كتب الخيل تذكر تلك الفرس وتنسبها لصاحبها. غير أن قصيدته الفائية كانت ذكرًا لصاحبته والتغزل بها مع ذكر لعدة أماكن من تلك التي كانت تسكنها، ثم هناك فخر فردي للشاعر بنفسه. وقد عدت تلك القصيدة مصدرًا من مصادر كتب البلدان؛ حيث إن ياقوت الحموي استشهد بعدة أبيات منها.

وقد استلهم الشاعر في مجموعته الشعرية الصورة المنبثقة من التشبيهات البسيطة التي تعود عليها شعراء الجاهلية في أشعارهم، وبخاصة الشعراء الفرسان.

(١)

في أسماء خيل العرب وفرسانها: ٣٥

قال سبيع بن الخطيم البسيط

١- إنـي رأيـتُ أبـا شيماءَ مُتَّلِهَا
إذَا أُكَلِّمُهُ فِـي رَأْسِ أُسْـلُـوبِ[٥٢]

٢- يقولُ: نَخْلَةَ أَودِعْنِي فَقُلْتُ لَهُ
عَـوْلٌ عَلَيَّ بِأَبْـكَارٍ هَـرَاجِيبِ[٥٣]

٣- مـاذا أقـولُ إذَا مُلِّكْتُ وابتَكَرُوا
بِسَمْحَجٍ كَقَنَاةِ الرُّمْحِ سُرْحُوبِ[٥٤]

٤- لَـجَّتْ عَـلَـيَّ يمينٌ لا أُبَذِّلُـهَا
مِنْ ذَاتِ قُرْطَيْنِ بينَ النَّحْرِ وَاللُّوبِ[٥٥]

التخريج: البيتان: ٤، ٢، في أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها:٢٤٦، ونخبة عقد الأجياد في الصافنات الجياد١/٥. والمخصص: ١٩٥/٦. الـبـيـت،٢، في القاموس(نحل)، وتاج العروس(نحل).

(٢)

في أسماء خيل العرب وفرسانها: ٣٦

قال سبيع بن الخطيم الكامل

١- إنّـي وَنَـحْـلَـةَ مـا بقيتُ لـها
لا يَطْمَئِن بِبَيْعِها الـكَـشْحُ[٥٦]

٢- عَلِمَ الـذي يُعْطِي الـغَـلاءَ بِهَا
أَنَّ الـذي عـنـدي هـو الـربْحُ

التخريج: أسماء خيل العرب وفرسانها: ٣٦

(٣)

في المؤتلف والمختلف:١٥٩ البسيط

قال سبيع بن الخطيم[٥٧]

١- نَبَّهْتُ زيداً فَلَمْ أَفْزَعْ إلى وَكَلٍ
رَثِّ السِّـلاحِ، وَلاَ في الحَيِ مَكْثُورِ[٥٨]

٢- إلى ابْنِ آلِ ضِرَارٍ حِينَ أَنْدُبُهُ
زَيْداً سَعَى لِيَ سَعْياً غَيْرَ مَكْفُورِ[٥٩]

٣- سَالَتْ عليهِ بُراقُ الحَيْ حينَ دَعا
أَنْـصَـارَه بِـوُجُـوهٍ كَـالـدَّنَـانِـيـرِ[٦٠]

٤- ليس الهجان إذا ما كنت مفتحلاً
كالورق تنظر في ألوانها الحور[٦١]

٥- لَـولاَ الإلـهُ ولَـولاَ مَـجْدُ طَالِبِها
لَلَهْذَمُوهَا كَمَا نَـالُوا مِنَ العِيرِ[٦٢]

٦- فَاسْتَعْجَلُوا عنْ حَثِيثِ المَضْغِ فَاسْتَرَطُوا
والذَّمُّ يَبْقَى وَزَادُ القَوْمِ في خُورِ[٦٣]

٧- لَوْلاَ تَلاقِيهِما مِنْ بَعْدِ مـا اطَّرَدَتْ
ظَلَّتْ وجـوه بها لَوْنٌ مِنَ القِيرِ[٦٤]

التخريج: المؤتلف والمختلف، لابن القيسراني: ص٤٨. الاختيارين:٦٩١، عدا البيت السابع. الأبيات: ٦، ٥، ٢، ٣، ١ من دون نسبة في الاقتضاب:٢٠٦/٣ الأبيات،٣، ٢، ١، في الديباج لأبي عبيدة، البيتان، ٣، ١ في شرح نهج البلاغة: ٣/ ٢٥٨، البيتان،٣، ١، في التذكرة الحمدونية: ١٥٥/٢، وربيع الأبرار:١/ ٦٥، و من دون عزو في البصائر والذخائر: ١/ ٣٧٧، وحماسة القرشي: ١٣٩، وهما في الأشباه والنظائر:٢٠٢/١ منسوبان لمحرز بن المكعبر. البيتان، ٥،

شعر سبيع ابن الخطيم جمع وشرح

٦، في اللسان(حور)،(لهذم)، وشرح أدب الكاتب للجواليقي: ص١٠١. البيان، ٢،٣ من دون نسبة في الوحشيات: ٢٦٩. البيت، ١، في محاضرات الأدباء: ١/ ٣٩٤، منسوب لابن الحطيم، تصحيف، ومن دون عزو في شرح الحماسة للمرزوقي:٤٥٢/١، ٦٢٣/٢. البيت، ٢ في المؤتلف والمختلف منسوب لدجاجة بن عبد قيس. البيت، ٣ في دلائل الإعجاز:ص٧٤. البيت، ٦، في الصحاح:(حور)، وتاج العروس:(حور)، وإصلاح المنطق: ص٩٨، وتفسير القرطبي: ١٩/ ٢٧٣. البيت، ٦، من دون نسبة في الصحاح:٢/ ٦٣٩، وإصلاح المنطق: ص: ٩٨، وفي أدب الكتاب:ص٢١٢، والمخصص لابن سيده (٤/ ١٠٣)، وزهر الأكم في الأمثال و الحكم: ص٢٠٢، وعجزه في فتح القدير للشوكاني: ٥/ ٤٩٣. وصدره من دون نسبة في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٢/ ١١٧. وفصل المقال في شرح كتاب الأمثال: ص١٧٥.

(٤)

في الجيم: ٣/ ٢٢٠

قال سبيع بن الخطيم الطويل

١- ولمّا رَأى زَيْداً أتاها بسَيْفِه
تَلدَّد عبدُ الله أيَّ تَلَدُّدِ(٦٥)

التخريج: الجيم: ٣/ ٢٢٠

(٥)

في المفضليات:٣٧٢ الكامل

وقال سبيع بن الخطيم التيمي

١_ بانَتْ صَدُوفُ فقلبُهُ مخطوفُ
ونَأَتْ بجانبِها عليكَ صَدُوفُ(٦٦)

٢_ واسْتَوْدَعَتْكَ منَ الزَّمانةِ إنها
مِمَّا تَزُورُكَ نائِماً وتَطُوفُ(٦٧)

٣_ واسْتَبْدَلَتْ غَيْرِي وفارَقَ أهْلُها
إنَّ الغَنِيَّ على الفَقِيرِ عَنيفُ(٦٨)

٤_ إمَّا تَرَيْ إبْلِي كأَنَّ صُدُورَها
قَصَبٌ بأَيْدِي الزَّامِرِينَ مَجُوفُ(٦٩)

٥_ فَزَجَرْتُها لَمَّا أذِيتُ بِسَجْرِها
وقَفَا الحنِينَ تَجَرُّرٌ وصَرِيفُ(٧٠)

٦_ فَاقْنَيْ حَياءَ كِ إنَّ رَبَّكِ هَمُّهُ
في بَيْنِ حَزْرَةَ والثُّوَيْرِ طَفِيفُ(٧١)

٧_ فاسْتَعْجَمَتْ وتَتابعتْ عَبَرَاتُها
إنَّ الكَريمَ لِما أَلَمَّ عَرُوفُ(٧٢)

٨_ واعْتادَها لَمَّا تَضايَقَ شِرْبُها
بِلِوَى نَوادِرَ مَرْبَعٌ ومَصِيفُ(٧٣)

٩_ أمَّا إذا قاظَتْ فإنَّ مَصِيرَها
هَضْبُ القَلِيبِ، فَعَرْدَةٌ، فَأُفُوفُ(٧٤)

١٠_ وإذَا شَتَتْ يوماً فإنَّ مكانَها
بَلَدٌ تَحاماهُ الرِّماحُ ورِيفُ(٧٥)

١١_ ولقد هَبَطْتُ الغَيْثَ أصْبحَ عازِباً
أُنُفاً بهِ عُوذُ النِّعاجِ عُطُوفُ(٧٦)

١٢_ مُتَهَجِّماتٌ بالفُرُوقِ وثَبْرَةٍ
حِينَ ارْتَبَأْتُ كأنَّهُنَّ سُيُوفُ(٧٧)

١٣_ ولقد شَهِدْتُ الخيلَ تَحْمِلُ شِكَّتي
جَرْداءُ مُشْرِفَةُ القَذَالِ سَلُوفُ(٧٨)

١٤_ تَرْمِي أَمامَ النَّاظِرَيْنِ بِمُقْلَةٍ
خَـوْصـاءَ يَرْفَعُها أَشَمُّ مُنِيفُ[٧٩]

١٥_ ومَجَالِسٌ بِيضُ الوُجُـوهِ أَعِزَّةٌ
حُمْرُ اللِّثاتِ كَلامُهُمْ مَـعْرُوفُ[٨٠]

١٦_ أَرْبَـابُ نَخْلَةَ والقُرَيْظِ وسَاهِمٍ
إِنِّـي كـذلكَ آلِـفٌ مـــأْلُوفُ[٨١]

١٧_ إِنِّـي مُطِيعُكِ ثُمَّ إِنِّـي سائلٌ
قَـوْمِـي، وكُـلُّـهُمْ عـليَّ حَـلِـيفُ[٨٢]

١٨_ مِنْ غَيْرِ ما جُرْمٍ أَكُونُ جَنَيْتُهُ
فيهِمْ، وَلا أَنا إِنْ نُسِبْتُ قَذِيفُ[٨٣]

١٩_ ومُسَيَّبٍ خَصِرٍ ثَـوَى بِمِضَلَّةٍ
وإذا تُـحَـرِّكُـهُ الـرِّيَــاحُ يَـزِيـفُ[٨٤]

٢٠_ حَـلَّـتْ بِـهِ بَعْدَ الـهُدُوْ نِطـاقُها
مِسْعٌ مُسَهَّلَةُ النِّتـاجِ زَحُـوفُ[٨٥]

٢١_ تَـرْعُ الصَّبَا رَيْعانَهُ ودَنَـتْ لَـهُ
دُلُـحٌ يَنُؤْنَ؛عِظامُهُنَّ ضَعِيفُ[٨٦]

٢٢_ تَنْفِي الحَصَى حَجَراتُهُ وكَأَنَّهُ
بِرِحالِ حِمْيَرَ بالضُّحَى مَحْفُوفُ[٨٧]

التـخـريـج: الـمـفـضـلـيـات:٢/٣٧٢، والأصمعيات: ٢٢٢، عدا البيت٩، شرح المفضليات لابن الأنـباري: ٧٢٦. شرح المفضليات للتبريزي: ٣/١٢٦٠. وشرح اختيارات المفضل:ص١٥٢١ والأبيات، ١٣،١٤،١٥،١٦، في معجم البلدان (رسم: قريظ). البيتان، ١١،١٢، في معجم البلدان (رسم: الفروق). البيتان،١٩،٢٠ من دون نسبة في محاضرات الأدباء. البيت، ٤ من دون عزو في شرح أشعار الهذليين: ٦٧٢. البيت، ٨، في معجم البلدان(رسم: بوادر). البيت، ١٤، في المعاني الكبير في أبيات المعاني:١/ ١٢١. البيت،١٦، في العباب الزاخر: ١/ ٢٩٩، ومعجم البلدان: (رسم: ساهم) وتاج العروس، وأسماء خيل العرب للغندجاني: ١٢٢. وهو منسوب لامرئ القيس بن عابس في نسب الخيل:٥٥. ونثر الدر: ٢/ ١٤، وأنساب الخيل: ص ٨

الحواشي

١- المؤتلف و المختلف: ص٤٩
٢- شرح نهج البلاغة: ص٨٨٣
٣- العمدة ٢/١٨٢.
٤- العمدة ٢/١٨٢.
٥- أسماء المغتالين ص: ٢٤٦، البيان والتبيين ٣/٢٧٠.
٦- أسماء المغتالين ص: ٢٤٦. والمفضليات: ص١٥٧-١٥٨
٧- العمدة ٢/١٧٣.
٨- المصدر السابق ٢/١٩٣.
٩- جمهرة أنساب العرب ص: ٤٩٣.
١٠- انظر عنه بحثنا الجامع بعنوان: الفروسية والسيادة في شعر عوف بن عطية بن الخرع وبشر بن أبي خازم (دراسة تحليلية موثقة ومقارنة). رسالة دكتوراه السلك الثالث. قيد الطبع.
١١- المؤتلف والمختلف ص: ١٦٥، الاختيارين ص: ٦٨٤، كتاب الإبدال ص: ٨٨.
١٢- الاختيارين ص: ٤٩٨، معجم الشعراء ص: ١٦٦.
١٣- المؤتلف والمختلف: ص١٦٦
١٤- معجم الشعراء: ص١٣٧

١٥- المؤتلف والمختلف: ص١٤١

١٦- معجم الشعراء: ص١٧

١٧- الاشتقاق لابن دريد ص: ١٨٠.

١٨- اللسان: (ربب).

١٩- تاريخ ابن خلدون ٣١٨/٢.

٢٠- اللباب في تهذيب الأنساب ١٣/٢.

٢١- العمدة ١٩٥/٢، وتاريخ ابن خلدون ٣١٨/٢، واللسان (ربب).

٢٢- جمهرة الأنساب ص: ١٩٨.

٢٣- اللباب في تهذيب الأنساب ١٣/٢.

٢٤- شرح المفضليات للتبريزي ص: ١١٧٩.

٢٥- الاشتقاق لابن دريد ص: ١٨٠.

٢٦- جمهرة اللغة ٢٨٠/٢.

٢٧- جمهرة الأنساب ص: ١٩٩.

٢٨- العمدة ١٩٢/٢.

٢٩- مقدمة ابن خلدون ١٣٥/٢.

٣٠- معجم ما استعجم ٣٩٢/٢.

٣١- شرح المفضليات للتبريزي ص: ١١٧٩.

٣٢- بلاد العرب ص: ٢٨٤.

٣٣- الاختيارين ص: ٤٣٢.

٣٤- معجم ما استعجم ١٢٣٢/٤.

٣٥- العمدة ٢٠٢/٢، معجم ما استعجم: ١٢١٣/٤.

٣٦- العمدة ٢٠٩/٢.

٣٧- العمدة ٢١٥/٢، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ٣٧٦/٥.

٣٨- النقائض: ١٤٩/١، الأغاني: ٣٢٨/١٦، العمدة ٢٠٦/٢، العقد الفريد ٢٢٤/٥.

٣٩- النقائض ١٥٤/١، الأغاني ٣٣٥/١٦.

٤٠- النقائض ٢٤٠/١، شرح المفضليات للأنباري ص: ٣٦٥.

٤١- النقائض ٢٣٨/١، الكامل: ٦١٧/١، العمدة ٢٠١/٢، العقد الفريد ٢٤٨/٥.

٤٢- النقائض ٢٢٨/١، الأغاني ١٢٩/١١، العمدة ٢٠٩/٢.

٤٣- العمدة ٢٠٣/٢.

٤٤- المصدر السابق ٢٠٤/٢.

٤٥- المصدر السابق ٢٠٨/٢.

٤٦- الوحشيات ص: ٢٦٩، والاختيارين ص: ٢٩١، والاشتقاق لابن دريد ص: ١٨٥. وجاءت مصحفة عند للزركلي في الأعلام: ٣/ ٧٧، إلى "فارس نطة". انظره.

٤٧- انظر النص الأول من شعر الشاعر.

٤٨- المؤتلف والمختلف: ص١٥٩

٤٩- المؤتلف والمختلف: ص١٩

٥٠- المؤتلف والمختلف: ص٢٣

٥١- المؤتلف والمختلف: ص١٣٥

٥٢- قال ابن الأعرابي: خطب إلى عمه فقال له: نعم أزوجك بنتي على أن تعطيني فرسك نطة فأبى، وقال في ذلك... وعند الغندجاني، قال أبو محمد الأعرابي: سألت أبا الندى عن معنى البيتين فقال: كان خطب إلى عمه بنته فقال: أعطني مهرها نطة، فقال لا ولكن خذ إبلاً، فرده عمه ولم يُخَطِّبْهُ.

٥٣- الأبكار: التي وضعت بطناً واحداً. والهراجيب: الطوال السمان. وفي اللسان (هرجب)
الهَراجِيبُ والهَراجِيلُ مِنَ الإِبلِ الضِّخام، قَالَ جِرَان العَوْد:

حَتَّى إذا مُنِعَتْ، والشمسُ حامِيةٌ،
مَدَّتْ سَوالِفَها الصُّهْبُ الهَراجِيلُ

٥٤- السمحج: الصلبة القوية. قال متمم بن نويرة في المفضلية: ٩

يَعْدُو تُبادِرُهُ المَخارِمَ سَمْحَجٌ
كالدَّلْوِ خانَ رِشاؤُها المُتَقَطِّعُ

والسمحج أيضًا: الفرس الطويل على الأرض. يقال للذكر والأنثى. قال الحارث بن حلزة في المفضلية: ٦٢

ومُدامَةٍ قَرَّعْتُها بِمُدامَةٍ
وظِباءِ مَحْنِيَةٍ ذَعَرْتُ بِسَمْحَجِ

وكررها أبو ذؤيب الهذلي بنفس المعنى في المفضلية: ١٢٦

أَكَلَ الجَمِيمَ وطاوَعَتْهُ سَمْحَجٌ
مِثْلُ القَناةِ وأزْعَلَتـهُ الأمْـرُعُ

السرحوب: الفرس الطويلة. قال سلامة بن جندل في المفضلية: ٢٢

وشَدُّ كُورٍ على وَجْنـاءَ ناجِيَةٍ
وشَدُّ سَرْجٍ على جَرْداءَ سُرْحُوبِ

٥٥- اللوب: أراد به الخد لاستدارته.

٥٦- نحلة: فرسه التي يتحدث عنها في البيتين. الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف. قال أبو ذؤيب الهذلي في المفضلية: ١٢٦

فَرَمَى فألْحَقَ صاعِدِيًا مِطْحَراً
بالكَشْحِ فاشْتَمَلَتْ عليهِ الأضْلُعُ

واستعملها علقمة بن عبدة في سرعة ناقته. فقال في المفضلية:١٢٠

تُلاحِظُ السَّوْطَ شَزْراً وهْيَ ضَامِرَةٌ
كما تَوَجَّسَ طَاوِي الكَشْحِ مَوْشُومُ

٥٧- وقد قدم لها في الاختيارين بقوله إنه: " يمدح زيد الفوارس بن حُصين بن ضرار بن عمرو الضّبّيّ، وكان رد عليه إبلاً له، أخذتْها بنُو صُباح من بني ضَبَّةَ بن أدّ".

٥٨- في الاختيارين: "القوم" بدل ما هنا. في شرح نهج البلاغة: "مغمور". وَكَلٌّ: ضعيف ذليل. قوله" مكثور" أي: لا يكثره القوم حتى يغلب.

٥٩- قال المرزوقي: وقال "يا ابنة آل سعد"، يَجُوزُ أن يريد يا ابنة سعد، فَزادَ الآلَ كما يُزادُ لَفْظَةُ حَيّ، وذو. ومثله قول الآخر، أنشده ابن الأعرابي، أراد إن ابن ضرار. وهذا بابٌ واسعٌ مختلفٌ. ثم أنشد بيت الشاعر.. في الاختيارين: "حين أدركها" بدل ما هنا. وفي الاقتضاب: " إن ابن آل ضرار".

٦٠- في الاختيارين: "شعاب الجو". وهي رواية جيدة. وشرحها بقوله: "شعاب الجو": نواحيه التي تتشعب منه". في شرح نهج البلاغة: "شعاب الحي". في الاقتضاب: "شعاب المجد". وفيه: "ووجوه" بدل ما هنا.

٦١- وهذا البيت جاء متأخرًا في رواية الاختارين للأبيات. وهو برواية مخالفة لما هنا وهي:

ليسَ الكِرامُ، إذا ما كُنتَ مُنْتَجِبًا
كالوُرْقِ، تَنْظُرُ في أولادِها، الخُورِ.

" الخور": الكثيرات اللبن، الضخام. و"المنتجب": المنتقي. و"الورق": الإبل التي لونها للسواد.

٦٢- في الاقتضاب: "سعي صاحبها... تَلَهْوَجُوهَا". في اللسان "للهوجوها". وشرحها بقوله اللَّهْوَجَة: أن لا يُبالغ في إنضاج اللَّحْمِ أي: أكلوا لَحْمَهَا مِنْ قَبْلِ أن يَنْضَجَ وَابْتَلَعُوهُ. في الاختيارين: "حزم". بدل ما هنا. و"نالوا بها مثلما" بدل ما هنا.

٦٣- في إصلاح المنطق، وشرح أدب الكتاب، والصحاح، والمخصص، ولسان العرب، وزهر الأكم، وتاج العروس، "عن خَفيفِ المَضْغِ فازدردوا". في الاقتضاب: " واستعجلوا من ضعيف... فازدردوا".

في إصلاح المنطق: الحَوْر: يقال: حار يحور حَوْرًا، إذا رَجَع. ويُقال: نعوذ بالله من الحَوْر بعد الكَوْر. والحُوْر: النقصان. وفي الصحاح: الحور أيضًا: الاسم من قولك: طَحَنَتِ الطاحنةُ فما أحارَتْ شيئاً، أي ما ردَّتْ شيئاً من الدقيق. والحور أيضًا: الهَلَكَةُ. "والذم يبقى وزاد القوم في حور" شرحها ابن منظور بقوله: " يُرِيدُ: الأَكْلُ يَذْهَبُ وَالذَّمُّ يَبْقَى".

وفي الاختيارين: جاءت الرواية مغايرة في بعض الكلمات مع بقاء المعنى. وهي قوله:

فاستعجلوا ،بسديد المضغ، فابتلعوا
والشتم يبقى، وزاد البطن في حور

وشرحها بقوله: "فاستعجلوا بسديد المضغ" يقول: بِرَجُلٍ كأنه يَمْضَغهم. و"زاد البطن في حور" أي: في نقصان. يقول: إذا شتم الرجل بقي ذلك عليه، والزاد ينقص ويذهب.

أما ابن قتيبة في أدب الكتاب:ص٢١٢ ، فجاءت الرواية عنده:

لا تَبْخَلَنَّ فَـإنَّ الـدَّهْرَ ذو غِيَرٍ
والذَّمُّ يَبْقَى وزادُ القَوْمِ في حُورِ

وقد ذكره في باب الحرفين اللذين يتقاربان في اللفظ.

استرط: في تهذيب اللغة: ١٢/ ٢٣٢، "يقال : استَرَطَ الطعامَ : إذا ابْتَلَعَه . وقولُ الله جلّ وعزّ: (

اهْدِنَـا الصِّـرَاطَ الْمُسْـتَقِيمَ) (الفاتحة : ٦) ، كُتِبَتْ بالصـاد ، والأصـل السِّـين ، ومعنـاه : ثَبِّتْنَا على المنهاج الواضح .

٦٤- القِيرُ بالكسر والقارُ : شيءٌ أسْودُ يُطْلَى به السُّفُنُ والإِبلُ أو هُما، الزِّفْتُ. انظر القاموس المحيط (قير). وفي أساس البلاغة (قير)، طلاه بالزفت وهو القير أو القطران. قال طفيل:

وسقعا صلين النار حولاً كأنما

ظلين بقـار أو بزفت ملمع

وزق مزفت.

٦٥- وفي الجيم وقال زَيْدُ الفَوارِس أو سُبَيْعِ بنُ الخَطِيمِ. تلدد: وفي تاج العروس (تلدد)، ومن المَجاز: تَلَدَّدَ فُلانٌ، إذا تَلَفَّتَ يَميناً وشِمالاً وتَحَيَّرَ مُتَبَلِّداً، مأْخوذٌ من لَدِيدَيِ الوَادِي أي جانِبَيْهِ. وفي حديث عُثْمَانَ: فَتَلَدَّدْتُ تَلَدُّدَ المُضْطَرِّ، أي تَحَيَّرْتُ. وتَلَدَّدَ الرجُلُ: تَلَبَّثَ. وفي الحديث حين صُدَّ عن البَيْتِ: أَمَرْتُ النَّاسَ فإِذَا هُمْ يَتَلَدَّدُونَ، أي يَتَلَبَّثُون .

٦٦- بانت: انقطعت. صدوف: اسم امرأة. نأت: بعدت. قال التبريزي: " كأنها تصدف عن الخنا ".

٦٧- الزمانة: الحب بما يصيب من أوصاب. أنها: أي بسبب أنها، فحذف حرف التعليل.

٦٨- "إنَّ الغَنِيَّ على الفَقِيرِ عَنِيفُ" قال التبريوي: "رمى به مَرمَى الأمثال".

٦٩- المجوف: الواسع الجوف يريد أن إبله نحن، وحنينها مثل صفير القصب بين يدي الزامرين.

٧٠- أذيت: تأذيت. السجر: فوق الحنين من الإبل. قفا: تبع، يقال قفاه يقفوه إذا تبعه. التجرر: التقبل من الجِرَّة، وهي ما يخرجه البعير ونحوه من بطنه ليمضغه ثم يبلعه، وهذا الاشتقاق لم يذكر في المعاجم. الصريف: أن تصرف بنابها.

٧١- اقني حياءك: احتسبه واحفظيه. حزرة والتوير: موضعان. والمعنى عند التبريزي: " يخاطب امرأة، كأنها لما رأته متنويًا نية جزعت، لما حذرته من الفراق، فأخذ يسليها، ويريها أن قلبه معها. فقال: احبسي حياءك وتصبري، فلا شهرة لي في متوجهي، ولا جزع إلا ما يفوتني منك".

٧٢- استجمت: لم ترد جوابًا. عروف: صبور.

٧٣- في الأصمعيات والتبريزي " واعتاد لما أن ". وفيها " بلوى نوادر ". في معجم البلدان: ١/ ٥٠٢، نَوَادِرُ: جمع نادرة: موضع في شعر سبيع بن الخطيم حيث قال، ثم أنشد البيت. وهذا مخالف لما أثبت المفضل في روايته للقصيدة. اعتادها: انتابها. اللوى: منعرج الرمل. نوادر: موضع. المربع: الموضع الذي يرتبعون فيه في الربيع. المصيف: الموضع الذي يصيفون فيه.

٧٤- التبريزي " فتنوف ". موضع في جبال طيء. معجم البلدان: ٢/ ٥٠. وتذكر الرواية الموجودة هنا ضمن الشرح. قاظت: أقامت فصل القيظ. هضب القليب جبل الشربة. معجم البلدان: ٤/ ٣٩٤. عُوْنَة: هضبة بالمطلاء في أصلها ماء لكعب بن عبد بن أبي بكر. معجم البلدان: ٤/ ٩٩. وأفوف: موضع.

٧٥- في الأصمعيات: "الرجال". تحاماه الرماح: تتحاماه لخوفه.

٧٦- العازب: البعيد المتنحى. أنفا: الذي لم يرعه أحد. يقول: هبطته أول من هبطه فرعيته قبل أن يسبقني إليه أحد. العوذ: الحديثات النتاج، جمع عائذ. النعاج: البقر الوحشية. عطوف: عطفت على أولادها هكذا فسر الأنباري ولم يذكر واحدها، والظاهر أنه جمع عاطفة وهو جمع غير قياسي، ولم يذكر في المعاجم.

٧٧- منهجمات: داخلات في كنسهن و"منهجم" وفعله "تهجم" لم يذكرا في المعاجم. الفروق:في معجم البلدان: ٤/ ٢٥٨، "قال أبو منصور، وفروق: موضع أو ماء في ديار بني سعد. قال وأنشدني رجل منهم، لا بارك الله على الفروق، ولا سقاها صائب البروق". وتُبْرَة: اسم ماء في وسط واد في ديار ضبة، يقال لذلك الوادي: الشواجن. معجم البلدان: ٢/ ٧٢. ارتبأت: حفظت كربأت؛ أي صار كالربيئة وجعلهن كالسيوف في بريقهن وحسنهن.

٧٨- في الأصمعيات والتبريزي: "السراة". ومعناها" أعلى الظهر". وقد وقفت على صدر هذا البيت في أخبار أبي القاسم الزجاجي لأنيف بن جبلة الضبي فارس الشبط يقول:

ولقد حلبت الدهر أشطره

فعرفت ما آتي وما أجتنب

ولقد شهدت الخيل تحمل شكتي

عند كسرحان القصيمة ينهب

أما إذا استقبلته فكأنه

للعين جذع من أوال مشذب

وإذا اعترضت به استوت أقطاره

وكأنه مستدبرا متصوب

وهو وارد كذلك في شعر لبيد حيث قال:

ولقد شهدتُ الخيلَ تَحْمِلُ شِكَّتي

فُرُطٌ وِشاحي إذ غدوت لِجامُها

الشكة: السلاح. الجرداء: القصيرة الشعر. القذال: جماع مؤخر الرأس، ومشرفته: عاليته. السلوف: المتقدمة. قال عبدة بن الطبيب في المفضلية: ٢٦

تَهْدِي الرِّكابَ سَلُوفٌ غَيْرُ غافِلَةٍ

إذا تَوَقَّدَتِ الحِزَّانُ والمِيلُ

٧٩- في الأصمعيات: "شوساء". يعني بالأشم المنيف عنقها. الخوصاء: الغائرة.

ذكرها سلمة بن الخرشب الأنماري في المفضلية: ٥

فلم تَنْجُ إلاَّ كل خَوْصاءَ تَدَّعِي

بِذِي شُرُفاتٍ كالفَنِيقِ المُخاطِرِ

يرفعها: يرفع العين حجاج منيف، وإنما يريد أن حجاجها مرتفع وهذا مدح، والحجاج، بكسر الحاء: العظم الذي ينبت عليه الحاجب. وشرحها التبريزي بقوله: "يعني: أنها طموح، فترمي مطارح نظرها بمقلة "خوصاء": غائرة لما لحقها من التعب، يرفعها عنقٌ مشرفٌ منتصبٌ، لمرحها ونشاطها. يصف حدة نظرها، وهي مع ذلك خوصاء غائرة. فكيف بها قبل الخَوَص؟

٨٠- اللثات: جمع لثة. وفي التبريزي: "بيض الوجوه": نقاءها من العيوب.

٨١- في الأصمعيات: "شاهم" تصحيف. في أسماء خيل العرب للغندجاني: "أرباب نحلة والقريظ.. إني هنالك". (نَحْلة): موضع. القريظ تصغير قرظ شجر يدبغ به وهو السلم، موضع باليمن يقال له ذو قرظ أو ذو قريظ. معجم البلدان: ٤/ ٣٣٧

جاء في معجم البلدان: ٣/ ١٨٠، شاهِمٌ: بعد الألف هاء مكسورة وميم، من قولهم: وجه ساهم أي ضامر متغيّر. قال سبيع بن الخطيم، ثم أنشد البيت. وجاء في نسب الخيل:ص٥٥" القُريظ، ونحلة وشاهر: أفراس لكندة". وفيهم يقول امرؤ القيس بن عابس:

أَرْبابُ نَخْلَةَ والقُرَيْظِ وشاهِرٍ

إنِّي هُناكَ آلِفٌ مألُوفُ

٨٢- حليف: يريد وكلهم معين علي، فكأنهم تحالفوا على ذلك. قال التبريزي شارحًا معنى البيت: "يخاطب المرأة التي وصل الكلام بذكرها. فقال: إني مؤثر طاعتك في جميع ما تدعيني إليه، وسائلٌ قومي مُساعدتي، وكلهم يُراغمُني، ولا يساعدني".

٨٣- صدر هذا البيت وجدته في شعر عمرو بن قميئة:ص٧، حيث يقول:

على غير جُرْمٍ أن أكون جَنَيْتُه

سِوَى قولِ باغٍ كادَنِي فتَجهَّدا

الأجرد: الجعد اليد البخيل، أي لست بدخيل في قومي فأقذف بذلك. فقذيف هنا بمعنى: دعي النسب، ولم يذكر في المعاجم.

٨٤- الخصر: البارد. ثوى: أقام. يزيف: يسرع. والمسيب عنى به غديرًا قد سيب وترك بمضلة من الأرض فإذا حركته الريح اضطرب.

وهذا المعنى ذكره كعب بن زهير بصيغة جميلة ومعبرة، حيث يقول، الديوان:ص٧

شُجَّتْ بِذِي شَبَمٍ مِن ماءِ مَحْنِيةٍ،

صافٍ بِأَبْطَحَ، أَضْحى، وَهْوَ مَشمولُ

٨٥- في الأصمعيات، واختيارات المفضل: "رجوف". اختيارات المفضل: "الهدوء". النطاق: شقة تلبسها المرأة تشد بها وسطها. المسح: ريح الجنوب، كما فسرها المرزوقي، والذي في المعاجم أنها الشمال. وذكر صاحب اللسان أنها الجنوب في مادة "نسع". زحوف: تسير ببطء كما يزحف الصبي، وذلك لكثرة مائها. والمعنى أن هذا الغدير أتى عليه المطر ليلاً من سحابة حلت نطاقها واستدرتها ريح الجنوب هدوا بعد نوم الناس، وجعل للسحاب نتاجًا وحملاً وتسريحًا، على التشبيه والاتساع.

شعر سبيع ابن الخطيم جمع وشرح

٨٦- الصبا: ريح مهبها من الشرق. نزعه: نكفه. ريعانه: أوله. الدلح: جمع دلوح وهي النقيلة لكثرة مطرها. ينوؤون: ينهضن وهي مسترخية الجوانب لا تماسك لأرجائها ضعيف أني به مفردًا. والعظام جمع، حملاً على المعنى لا على اللفظ.

٨٧- حجراته: نواحيه يريد شدة وقع المطر والضمير للسحاب. برحال حمير: أراد ألوان النبت التي تكون عن المطر، شبهه بالرحال المزينة وإنما خص حِمْيَر لأنهم ملوك، فرحالهم مختلفة الألوان، فشبه ألوان الزهر بها.

المصــادر والمراجع

- أسماء المغتالين، لمحمد بن حبيب (٢٤٥هج). تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
- أسماء خيل العرب وفرسانها، لابن الأعرابي المتوفى سنة ٢٣١هـ رواية أبي منصور الجواليقي المتوفى سنة ٥٤٠هـ تح: الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضّامن الناشر: دار البشائر، دمشق - سورية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.
- أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها لأبي محمد الأعرابي الملقب بالأسود الغندجاني (ت ٤٣٠هج). حققه وقدم له: الدكتور محمد علي سلطاني. طبع: مؤسسة الرسالة.
- الاشتقاق لابن دريد، أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت ٣٢١هج). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. منشورات مكتبة المثنى، بغداد-العراق، ط ٢ ١٩٧٩م.
- الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى : ١٣٩٦هـ) دار العلم للملايين، ط الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢م.
- الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦هج). مصورة عن دار الكتب. بلاد العرب، للحسن بن عبد الله الأصفهاني. تحقيق: حمد الجاسر ود. صلاح العلي. الرياض، ١٩٦٨م.
- البيان والتبيين، للجاحظ. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. طبعة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي تحقيق : مجموعة من المحققين الناشر : دار الهداية .
- تاريخ الفكر العربي إلى قيام ابن خلدون: عمر فروخ دار الكتاب الجديد- بيروت ١٩٦٤م.
- التذكرة الحمدونية، لمحمد بن الحسن بن حمدون تح:إحسان عباس وبكر عباس طبعة: دار صادر، بيروت. ١٩٩٦م.
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- جمهرة اللغة، لابن دريد. مكتبة المثنى- بغداد.
- جمهرة أنساب العرب، لابن حزم. تحقيق: عبد السلام هارون القاهرة-دار المعارف ١٩٦٢م.
- الجيم، لأبي عمرو الشيباني تح. إبراهيم الأبياري مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ).
- محمود محمد شاكر أبو فهر مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط الثالثة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، لجار الله الزمخشري المتوفي ٥٨٣ هـ مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

- شرح المفضليات للتبريزي، أبي زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني (ت ٥٠٢هـ). تحقيق: علي محمد البجاوي. دار نهضة مصر للطبع والنشر –الفجالة- القاهرة.
- شرح اختيارات المفضل للتبريزي، أبي زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني (ت ٥٠٢هـ). تح: فخر الدين قباوة.
- شرح المفضليات للقاسم محمد بن بشار الأنباري. عناية كارلوس، يعقوب لايل طبع مطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت سنة ١٩٢٠م.
- شرح نهج البلاغة، لعبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد، عز الدين (المتوفى: ٦٥٦هـ) المحقق : محمد أبو الفضل ابراهيم الناشر: دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- العباب الزاخر واللباب الفاخر للحسن بن محمد ابن الحسن الصاغاني تحقيق: الشيخ محمد آل ياسين. دار الرشيد ١٩٨٠م، منشورات وزارة الثقافة والإعلام-العراق.
- العقد الفريد لابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨ هج). القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٨م.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده لأبي علي الحسن بن رشيق (ت ٤٥٦هج) تحقيق: محيي الدين عبد الحميد. مطبعة: السعادة- مصر.
- الفروسية والسيادة في شعر عوف بن عطية بن الخرع وبشر بن أبي خازم (دراسة تحليلية موثقة ومقارنة). تأليف الدكتور إسلم بن السبتي رسالة دكتوراه السلك الثالث. قيد الطبع.
- كتاب الإيناس بعلم الأنساب جمع الوزير بن المغربي، أبي القاسم الحسين بن علي بن الحسين (ت ٤١٨ هج).
- تحقيق: إبراهيم الأبياري. نشر: دار الكتاب الإسلامية -دار الكتاب المصري- القاهرة ودار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٠م.
- الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هج) عناية: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. طبع: مكتبة نهضة مصر، الفجالة، سنة ١٩٥٦م.
- كتاب الاختيارين صنعة الأخفش الأصغر (ت ٣٥١ هج). تحقيق: فخر الدين قباوة. مؤسسة الرسالة ط ١٩٨٤/٢م.
- اللباب في تهذيب الأنساب، لعز الدين بن الأثير الجزري (ت ٦٣٢ هج). مكتبة المثنى-بغداد.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.
- المحكم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده (ت ٤٥٨هج). طبعة: الحلبي ١٩٥٨.
- المعاني الكبير لابن قتيبة، طبع، حيدر آباد الدكن، ط ١٩٤٩/١ معجم البلدان: لياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله الناشر : دار الفكر - بيروت
- معجم الشعراء للمرزباني، أبي عبد الله محمد بن عمران (ت ٣٨٤هج). تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. طبعة: الحلبي وشركاؤه سنة ١٩٦٠م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، للبكري تحقيق: مصطفى السقا. القاهرة، طبع، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٩م.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام تأليف: جواد علي دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد ط١٩٨٠/٣م.
- المفضليات، للمفضل بن محمد بن يعلى الضبي (ت ١٧٨هج). تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. طبع: دار المعارف.

شعر سبيع ابن الخطيم جمع وشرح

- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريًا
- المحقق : عبد السلام محمد هَارُون الناشر : اتحاد الكتاب العرب الطبعة : ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م.
- المقدمة، تاريخ العلامة بن خلدون، عبد الرحمن (ت ٨٠٨هج). دار: الكتاب اللبناني-بيروت.
- المؤتلف والمختلف، للآمدي أبي القاسم الحسن بن بشر بن يحيى (ت ٣٧٠ هج). تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ١٩٦٢م
- نخبة عقد الأجياد في الصافنات الجياد محمد بن عبد القادر الجزائري النقائض، لأبي عبيدة معمر ابن المثنى الناشر: دار الكتاب العربي-بيروت-لبنان.
- الوحشيات (الحماسة الصغرى). لأبي تمام حبيب ابن أوس الطائي (ت ٢٣١هج). تحقيق: عبد العزيز الميمني ومراجعة محمود محمد شاكر. دار المعارف: ١٩٦٣.

مقاربة للأدب الخاميادو: ذلك التراث الأندلسي المنسي
-دراسة في المصطلح والمصادر-

د. أمينة بوكيل
جامعة جيجل-الجزائر

مقدمة:

من الصفحات المؤلمة في التاريخ الإسلامي الوسيط "سقوط الأندلس"، وما ترتب عنه من تشرد الملايين من المسلمين، وطردهم من أراضيهم وضياع تراثهم، وولادة حقبة جديدة محفوفة بالإشكاليات والجراح، تحتاج هذه المرحلة إلى الكثير من الجرأة من أجل إعادة قراءتها قراءة موضوعية والوقوف عند نتائجها.

ومن أهم ما نتج عن سقوط الأندلس بقاء مجموعة مسلمين في الأندلس حتى بعد سقوطها متشبثين بأرضهم وحقهم في ممارسة الحياة بأوجهها المختلفة، رافضين إجراءات محاكم التفتيش، وتهديدات الإسبان لهم، وإجبارهم على الرحيل أو اعتناق المسيحية.

فاختاروا لغة خاصة بهم حتى لا يفهمها الإسبان وعبّروا عن همومهم وتطلعاتهم في أدب أطلق عليه "الأدب الخاميادو".

وقليلة الدراسات التي تناولت هذا الأدب ووقفت عند مضامينه رغم أهميته فهو جزء لا يتجزأ من التراث الإسلامي، ويعبر عن لحظة تاريخية حرجة تؤكد سرعة تغير الحال وتقلب الأحوال.

كما أغفلت الدراسات العربية إبراز تنوع "الأدب الخاميادو" وتأثيره في الآداب الأوروبية عامة وفي الأدب الإسباني بخاصة؛ فقد كان همزة وصل انتقل عبرها الكثير من العناصر العربية إلى الآداب الأوروبية، واستمر هذا التأثير لقرون طويلة.

إذن ما السياق التاريخي لنشأة هذا الأدب؟ وما هي موضوعاته وأهم أعلامه؟

١-الوضعية التاريخية للمسلمين بعد سقوط الأندلس:

قبل التطرق لوضعية المسلمين بعد سقوط الأندلس لابد من فهم العلاقة بين المسلمين

ومسيحي إسبانيا الذين لم يعتنقوا الإسلام، هذه العلاقة الجدلية التي بدأت منذ فتح "طارق بن زياد" الأندلس سنة ٧١١م ونشره الإسلام؛ حيث رأى الإسبان هذا الحدث خطرًا يهدد كيانهم وينافسهم اقتصاديًا ودينيًا، وتبدأ العلاقات الحضارية بعد الفتح مباشرة "...ذلك أن المسلمين كانوا قد تركوا الركن الشمالي الغربي من شبه الجزيرة دون فتح، استصغارًا لشأنه، ونظرًا لبرودته الشديدة، ولطبيعته الصخرية القاحلة..."[1].

وتطورت هذه العلاقة عبر مراحل متعددة تأرجحت بين الصراع والتعايش بطريقة مستمرة، وقد تأثرت هذه العلاقة بالعصور التي مرت بها الأندلس "...ففي عصر الولاة، كانت هناك دولة نصرانية واحدة في الشمال الإسباني هي دولة جلقية وأشتريس، وفي عصر الإمارة الأموية، كانت هناك دولتان نصرانيتان، هما دولة جليقية السابقة ودولة نبرة (نافارا). وفي عصر الخلافة صارت ثلاثًا، هي جليقية التي سميت باسم ليون، ونبرة وقشتالة، وفي عصر ممالك الطوائف صارت أربعًا، هي الدول السابقة مضافًا إليها دولة جديدة هي دولة أرغونة. هذا بخلاف إمارة برشلونة التي كانت تتبع ملوك الفرنجة في فرنسا"[2].

ما نلاحظه في الفقرة السابقة هو أن إسبانيا المسيحية تقع في الشمال، وتنقسم إلى عدة دويلات متصارعة فيما بينها إلى درجة أنها تحالفت مع المسلمين ضد بعضها البعض، لكن على العموم تميزت العلاقة بين الطرفين بالصراع بشكله العسكري والاقتصادي، ففي فترة الحكم الأموي كان المسلمون هم المنتصرون، ثم انتصر الإسبان في فترة ملوك الطوائف، وقد عادت الغلبة للمسلمين في نهاية عصر ملوك الطوائف على يد المرابطين في موقعة الزلاقة عام ٤٧٩هـ/١٠٨٦م[3].

و"...لعب العنصر الديني دورًا بارزًا في استمرار الحرب بين الشماليين والأندلسيين، ولكنه لم يكن العنصر الحاسم في البداية؛ لأن اهتمام ملوك الشمال بالحصول على الأراضي والأسلاب كان أهم من نشر النصرانية. ولم يكن ذلك غريبًا على فترة نظرت فيها الرعية إلى الملك على أنه مفتاح الرخاء، وإلى الحروب..."[4].

ويعد سقوط غرناطة مؤشرًا هامًا لبداية عهد جديد للأندلسيين مما جعل الحلم الأندلسي ينتهي ويندثر في الواقع بعدما كان مجرد إشاعات أو نبوءات تتردد في الشعر وعند عامة الناس؛ لأن هذه المدينة هامة جدًا فهي تساوي كل الأندلس، وتختزل مراحل تاريخية هامة مرّت بها الأندلس إضافة إلى كونها مركزًا ثقافيًا هامًا، ذات موقع استراتيجي؛ حيث تقع في الجنوب الشرقي وعلى البحر المتوسط؛ أي أنها قريبة من بلاد المغرب العربي.

و"أعلنت إيزابيلا وزوجها فرناندو الحرب ضد آخر ممالك الإسلام في شبه جزيرة إيبرية. وخلال تلك الحرب استمرت أكثر من عقد كامل من الزمن، استعانت إيزابيلا بقوات أوروبية كثيرة لحرب الغرناطيين، فساهم الإيطاليون في ذلك...كما ساهم نبالة السير إدوارد ودفيل

(Edward Woodville) باحتلال مدينة لوشة سنة ١٤٨٨م، ولم ينقطع دعم الكنيسة لإيزابيلا حتى استلام غرناطة"[٥].

نلاحظ مما سبق أنه كان هناك تحالف دولي لإخراج المسلمين من الأندلس تحت تشجيع الكنيسة الكاثوليكية التي غذّت طرد المسلمين من الأندلس جزءًا من الحروب الصليبية.

وفي هذا الإطار اتخذ كل من فرناندو وإيزابيلا ثلاثة قرارات مصيرية محاولين إعادة رسم الخريطة الأندلسية وقلب موازين القوى، وهي:

١- إنشاء محاكم التفتيش بترخيص من البابا

٢- طرد اليهود

٣- إجبار المسلمين على اعتناق المسيحية[٦].

أما من الناحية الثقافية فقد وضعت جملة إجراءات أهمها:

- "تُمنع الكتب التي ألّفت من قبل هراطقة.
- تُمنع الكتب التي ألّفها يهود أو مسلمون.. التي تهدف إلى مهاجمة العقيدة الكاثوليكية.
- تُمنع المناقشات والجدالات ذات الطابع الديني، بين الكاثوليك والمهرطقين، كما تُمنع الكتب التي تسعى إلى تفنيد قرآن محمد، باللغة العامية إذ إن الجدل من شأنه أن يعرّف بمعتقد الكفار"[٧].

تبدو هذه الإجراءات ناتجة عن الخوف الشديد من الكتب الإسلامية وتأثيرها في العامة، وصل هذا الخوف إلى درجة منع تناول المؤلفين الإسبان الإسلام ومهاجمته؛ لأن ذلك -حسب رأيهم- قد يخدم الإسلام، ويعرّف به، ويدفع الناس لمحاولة فهمه أكثر.

ولم تبق الأقلية المسلمة مكتوفة أمام هذه الإجراءات بل قاومتها بكافة الأشكال، وتحايلت عليها في بعض الأحيان، ويمكن تلخيص المراحل التي تؤرخ مقاومة المسلمين إجراءات الإسبان فيما يأتي:

"١- مرحلة الملكين الكاثوليكيين: حاول الأندلسيون، في هذه المرحلة مواجهة الموقف، لكن كان كل شيء يسير نحو النهاية، إذ أن تصميم الإسبان على اقتحام آخر معقل إسلامي بإسبانيا فاق أية محاولة قام بها الأندلسيون بالمنطقة للدفاع عن معقلهم الأخير. وتتميز هذه المرحلة كذلك بفرض التعميد الإجباري على المسلمين، وهذا يعني نهاية الإسلام العلني لتبتدئ مرحلة "الإسلام السري".

٢- مرحلة شارل الخامس وفيلب الثاني: تتميز بالاستمرار في إصدار مجموعة من القرارات الرامية إلى إدماج الموركسيين في المجتمع الإسباني، لكنها تتميز على الأخص بالجهاد البحري الذي كان يساهم فيه الموركسيون؛ لإنقاذ إخوانهم ممن بقي، وذلك بتشجيع من الأتراك.

٣- مرحلة فيلب الثالث: تتميز هذه المرحلة باقتناع الملك الاسباني بفشل محاولة (الإدماج)، ونظرًا لذلك فقد ارتأى أن الحل النهائي لن يكون إلا بإخراجهم..."[٨].

ما نلاحظه في المراحل السابقة تزايد إجراءات

الإسبان ضد المسلمين، ويعد أسلوب "التعميد الإجباري" الذي هو رمز ديني مسيحي يعلن عن بداية حياة جديدة فهو إجراء تنتهجه الكنسية مع المولدين الجدد ومع من يعتنقون المسيحية لكن في المقابل تعددت طرق مقاومة المسلمين؛ حيث وصلت إلى "الإسلام السري".

ولنتعرف على الوضعية الاجتماعية للمسلمين في ضوء هذه الضغوطات نستعين بوصف الباحث " عبد الواحد ذنون طه " لوضعية المسلمين بعد سقوط الأندلس الذي يقول:

"...عاشوا في إرهاب مستمر؛ لأنهم كانوا موضع شك دائم، فكانت أبوابهم تطرق في الليل، يساق رجالهم ونساؤهم إلى زنزانات دواوين التحقيق، وما يصاحبها من تعذيب تقشعر له الأبدان. ولم يكن المسؤولون عن هذه الأحكام يلاقون صعوبة في إيجاد اتهام لعربي محتجز، فلوائح الممنوعات التي يمكن أن يرتكبها الشخص الأندلسي كثيرة، فإذا استحم أو اغتسل، فهو يمارس عادة عربية، وطقسًا إسلاميًا محرمًا، وإذا طلت المرأة يديها بالحناء، فهي مرتدة، وإذا تكلم الأندلسي باللغة العربية، أو ارتدى ملابسه القومية...أو ارتدى ثيابًا نظيفة يوم الجمعة، فهو مرتد عن دينه الجديد، ويجب معاقبته واضطهاده، وقد تصل العقوبات في كثير من الأحيان إلى الحرق علناً"[٩].

تدل هذه الفقرة على عداوة الإسبان للمظاهر الإسلامية كالنظافة والاستحمام، والحناء رمز للثقافة العربية يرتبط بالفرح والأعياد الإسلامية، لكن يبقى أكبر خطر هو استخدام اللغة العربية والتواصل بها؛ حيث ترتبط بالهوية وتبقي على علاقة المسلم بماضيه وتراثه، لهذا لجأوًا إلى عقاب الحرق كأقسى عقوبة؛ لأن حرق الجسد سيكون عبرة للآخرين ويزرع الرعب فيهم.

ولكي يتعايش المسلمون مع وضعهم الجديد اتبعوا أسلوب الكتمان؛ ليمكنهم من ممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية، وليحافظوا على وجودهم مموهين في ذلك الاسبان، ومحاولين تجنب أهوال محاكم التفتيش التي عادة ما تنتهي بالحرق أو بالنفي[١٠].

في هذا السياق: "ويقول "الشهاب الحجري:

"وكانوا يعبدون دينين: دين النصارى جهرًا ودين المسلمين في خفاء من الناس. وإذا ظهر على أحد شيء من عمل المسلمين يحكمون عليهم بالحكم القوي، يحرقون بعضهم كما شاهدت...من عشرين سنة قبل خروجي منها..."[١١].

"هذا بالإضافة إلى أنه عندما كان يتم تعميد أطفالهم في الكنائس، كانوا يبادرون إلى غسلهم لإزالة آثار الصليب عنهم، وكانوا يعقدون حفلات الزواج على الطريقة الإسلامية سرًا بعدما يعقدونها في الكنائس أمام مشهد عام، يحضره الكهنة والرهبان"[١٢].

وبقيت هذه الإجراءات مستمرة إلى أن يئست السلطات الإسبانية من إدماج المسلمين في المجتمع الإسلامي، ومحو الهوية الإسلامية، فنفوهم إلى شمال إفريقيا؛ ليحملوا ما بقي من الذاكرة الأندلسية.

٢-ضبط المصطلح:

يرجع المؤرخون الإسبان أصول كلمة

"الخميادو" إلى مصدرها العربي "العجمية" باعتبار أن هذه اللغة ليست عربية تمامًا وليست إسبانية أيضًا في الوقت نفسه؛ حيث يمكن تشبيهًا باللغة الفارسية المكتوبة بالخط العربي، لكن نقطة الاختلاف تتجلى في السياق التاريخي؛ لأن اللغة الخاميدية نشأت في إطار سري وفق ظروف تاريخية طارئة من أجل التواصل من جهة، وللحفاظ على التراث الإسلامي خوفًا من الضياع والذوبان في المجتمع الإسباني الكاثوليكي من جهة أخرى، فنحن أمام لغة أوجدتها أقلية تشعر بالخطر الدائم تحت الضغوطات الهائلة التي يمارسها الإسبان بكل الطرق والأساليب.

ولفهم دلالات هذه اللغة لا بد من الوقوف عند معنى كلمة "عجم" في المصادر العربية والقرآن الكريم والمعاجم الإسبانية:

١-المعاجم العربية:

أورد "ابن منظور " تعريف "عجم" في لسان العرب بما يأتي:

"عجم: العُجم والعجم: خلاف العُربِ والعَرب...والعَجَمُ: جمع العَجمي، وكذلك العرب جمع العربي، ونحو من هذا جمعهم اليهودي والمجوسي اليهود والمجوس، والعُجم: جمع الأعجم الذي لا يفصح...قال أبو إسحاق: الأعجم الذي لا يُفْصِح ولا بين كلامه إن كان عَربي النسب كزياد الأعجم...ورجل أعْجمي وأعْجم إذا كان في لسانه عُجمة، وإن أفصح بالعجمية..."(١٣).

نستنتج من التعريف اللغوي ما يأتي:

- استخدم ابن منظور كلمة (خلاف)؛ ليؤكد الفرق بين العجم والعرب إلى درجة يعد علاقة عكسية.

- يؤكد التعريف اللغوي على الطبيعة الأيدولوجية للعجمي بأنه جنس مختلف له خصوصياته الاجتماعية التي تختلف عن طبيعة العرب.

- والأمر الأهم في التعريف السابق هو الطابع اللغوي؛ لتعريف الأعجمي الذي نعرفه عن طريق نطق اللغة العربية، هذا النطق الذي يناقض الفصاحة (لا يفصح) إلى درجة أن كلامه غامض غير مفهوم المعاني والدلالات حتى وإن كان هذا الأعجمي فصيحًا في لغته يبقى أعجميًا.

- ووردت هذه الكلمة أيضًا في معجم "مقاييس اللغة" لابن فارس:

"العينُ والجيمُ والميمُ ثلاثةُ أُصول: أَحدُها يدلُّ على سكوتٍ وصَمت، والآخر يدلُّ على صلابةٍ وشدَّة، والآخرُ على عضٍّ ومَذاقة.

فالأول الرجلُ الذي لا يُفصحُ، هو أَعجم، والمرأةُ عجماء بَيِّنةُ العُجمة... ويقالُ للصبيّ ما دام لا يتكلمُ ولا يُفصح: صبيٌّ أعجم...وقولهم: العَجَم الذين ليسوا من العرب، فهذا من هذا القياس وكأنّهم لما لم يفهموا عنهم سَمّوهم عَجَماً.

...والعجماءُ: البهيمة، وسُميتْ عَجْماء؛ لأنها لا تتكلم، وكذلك كلُّ مَنْ لم يَقْدِرْ على الكلامِ فهو أَعْجَم ومُسْتَعْجَم..."(١٤).

نستشف من تعريف ابن فارس لكلمة

مقاربة للأدب الخاميادو: ذلك التراث الأندلسي المنسي -دراسة في المصطلح والمصادر-

"العجمية" دلالات مختلفة تدور في فلك اللسان وعيوبه، فنجد أن هذه الصفة تضاف حتى للصبي الذي لا يقدر عن الكلام لصغر سنه أو لمرضه بمرض من أمراض الكلام، ويذهب ابن فارس إلى أبعد من ذلك عند إقرانه هذه الصفة بالحيوان؛ لأنه لا يقدر على الكلام، فهو يصدر أصوات لا تجتمع لتكون كلامًا.

يتفق ابن منظور مع ابنِ فارس في أنّ العُجمةَ تناقض الفصاحة والوضوح والعَجَمَ: هم قوم غير العرب الذين عندما يتكلّمون لا يفصحون حتى وإن أجادوا قواعد اللغة العربية وتحكموا في فنونها وأساليبها؛ لأن كلامهم غير واضح لا يفهمه المتلقي، وكأن الفصاحة في اللغة العربية هي مرادفة للإبانة والوضوح عكس العجمة التي تعد - حسب التعريفين السابقين - مرض من أمراض اللسان.

ووردت كلمة (أعجمي) في القرآن الكريم ثلاث مراتٍ في صيغةِ المفرد:

في قوله تعالى في سورة النحل: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾ (النحل:١٠٣)

وفي قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴿١٩٩﴾ ﴾ (الشعراء:١٩٨-١٩٩)

وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾ ﴾ (فصلت:٤٤)

مما سبق اقتران الأعجمية باللسان والإنسان، وتشترك معاني الأعجمية الواردة ففي القرآن الكريم - حسب الآيات السابقة - في السياق العام التي وردت فيه هذه الآيات الذي يتمثل في تنزيه القرآن الكريم عن الأعجمية، والتقرير في المقابل عربيته التي تتجسد في لغته وبيانه وهنا موطن الإعجاز.

أما في اللغة الإسبانية فقد انتقلت هذه كلمة "الأعجمية" إلى الثقافة الإسبانية من خلال إضافة "ال"[١٥] التعريف إلى كلمة "عجم"، وتحولت حرف الجيم إلى خاء؛ لأن حرف الجيم لا يوجد في اللغة الإسبانية.

ويعرّفها القاموس الإسباني الأعجمية بأنها لغة أو لهجة للتواصل والتفاهم تستخدم في المعاملات والتجارة من طرف العرب الذين كانوا بالمناطق الإسبانية المسيحية[١٦]، ويضيف القاموس الكبير الإسباني أيضًا بأن مصطلح الخاميادو يطلق على النصوص الإسبانية المكتوبة بأبجدية عربية بعدّها لغة أجنبية[١٧].

ويشير الباحث الإسباني "دي إيبلاثا" (M De Eplaza) إلى أنّ هذه الكلمة استخدمت في أوساط المستعربين الإسبان في العصر الحديث عند اكتشافهم هذه النصوص ووقوفهم عند مضامينها[١٨]، ويرجع أغلب المؤرخين أنّ تاريخ استخدام هذه الكلمة سنة ١٤٦٠م بمملكة قشتالة، لكن ما أهم دوافع إيجاد هذه اللغة؟

للإجابة عن هذا السؤال سنعرض لبعض آراء الباحثين الإسبان لمناقشتها فيما يأتي:

- يرى "لويس بيرنابي" (Louis Bernabé) أن هذه اللغة جاءت وفق نظام لساني خاص بكتابة عربية هدفها الأساس الحفاظ على التراث الإسلامي بين مسلمي إسبانيا[١٩].

- أما الباحث "بن يميا" (Ben Yemia) فيرى أنه لا يزال المسلمون الذين بقوا في الأندلس بعد سقوطها يعتقدون بشدة أن اللغة العربية لغة مقدسة تحيلهم مباشرة إلى القرآن الكريم، وظلت تعيش في وعيهم ولاوعيهم، لهذا وجدوا في لغة الخاميادو رابطًا قويًا يربطهم بذاكرتهم[٢٠].

- ويحصر "دي إيبلاثا" السبب وراء إيجاد هذه اللغة في هجرة الفقهاء والعلماء المسلمين إلى شمال إفريقيا؛ حيث وجد من بقي في إسبانيا أنفسهم في حاجة ماسة إلى نصوص تفسيرية تشرح لهم مبادئ الإسلام، حتى لا يضل المسلمين عن دينهم، ويظلوا محافظين عليه[٢١].

- ويرى "خيسوس ثانون" (Jesus Zanon) أنّ الدافع الأساس في إيجاد هذه اللغة هو دافع تربوي وحاجة الموركسيين لتعلم لغة توحدهم فترجموا العديد من النصوص من اللغة العربية إلى اللغة الخاميادية[٢٢].

ونلحظ أن كل ما ذكر سابقًا تعد أسبابًا موضوعية دفعت المسلمين إلى اختراع اللغة، لكن حسب رأينا يبقى السبب الأهم هو محاولة إيجاد قناة سرية لا يفهمها الإسبان وتربط بين المسلمين المتبقين في المناطق الإسبانية المختلفة.

لكن ما العلاقة بين المفهوم اللغوي الذي ذكرناه سابقًا وبين المفهوم الاصطلاحي الذي ورد عند الباحثين الإسبان؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال الجوهري لابد أن نقر في البداية بصعوبة معرفة من أطلق هذا المصطلح على هذا الأدب أول مرة؛ لأن هذه النقطة تساعدنا في الاقتراب من الإجابة عن السؤال السابق.

فمن المحتمل أن من أطلق هذا المصطلح هم العرب؛ حيث رأوا في هذا الأدب المكتوب بالخط العربي ذي نطق إسباني أدبًا أعجميًا مثله مثل الأدب الفارسي أو الأدب العثماني؛ حيث مضمونه يتكون من الأعجمية فهم مسلمون، وإن أجادوا العربية يبقون -حسب المعايير التي وضعها اللغويون- أعاجم، وقد ترجمها الإسبان محافظين على المصطلح فهم وبدورهم يفصلون بين هذا المصطلح وبين الأدب الإسباني فبالرغم من أنه نشأ في سياق تاريخي إسباني بعد سقوط الأندلس فإنهم يعدونه خارج نطاق الأدب الإسباني.

٢- نشأة الأدب الخاميادو وتطوره وأهم أعلامه:

عدّ المستشرقون الإسبان منذ بداية اطلاعهم على الأدب الخاميادو في القرن التاسع العشر وحتى الآن المسلمين الذين بقوا في إسبانيا بعد سقوط الأندلس عبارة عن مجموعة فلاحين

وحرفيين أميين أو جاهلين ذات خصوصية إسلامية، ونسوا أنه يوجد بين هؤلاء المسلمين نخبة مثقفة ومتعلمة لا تقل أهمية عن نظيرتها الموجودة في إسبانيا المسيحية والدليل على ذلك أن هؤلاء المسلمين تركوا أكثر من مئتي مخطوط في مجالات مختلفة ضاع جله بسبب الظروف الصعبة التي عاشها المسلمون(٢٣)، إضافة إلى أنهم عاشوا في كنف حضارة أثرت بشكل واضح في الثقافة الأوروبية الوسيطة، فكانت عاملاً أساسيًا في النهضة الأوروبية.

قسم الباحث "دي إيبلاثا" مراحل تطور هذا الأدب حسب التطور اللساني للغة الخاميدية ضمن مناطق جغرافية إلى:

أولاً: مرحلة النشأة بمملكة قشتالة (١٤٥٥-١٤٦٢) ولد هذا الأدب مع الكاتب "عيسى بن خيديلي" (Iça Gideli) الذي ألف بهذه اللغة وكنيته "أبي الحسن"، كان فقيهًا ومفتيًا يعزو إليه أغلب المؤرخين فضله في ترجمة ونشر الفقه في إسبانيا بعد سقوط الأندلس وأهم ما ألّف ما يأتي:

١- ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإسبانية تحت طلب رجال الكنيسة، كان ذلك بين ديسمبر ١٤٥٥ ومارس ١٤٥٦هـ(٢٤) وتتجلى أهمية هذه الترجمة فيما يأتي:

- أول من أنشأ وطبق نظامًا لغويًا إسبانيًا يستوعب النصوص الإسلامية في لغة أجنبية.
- يعد وثيقة هامة تدل على إقبال المسلمين على هذا النص المترجم في هذه المرحلة في ضوء نقص معرفتهم باللغة العربية والاطلاع على المصدر الأصلي وبهذا مهدت هذه الترجمة للغة الخاميدية وأضفت عليها الشرعية.
- تعد هذه الترجمة مرجعية هامة للمترجمين الإسبان في العصور اللاحقة من خلال استخدام مجموعة مصطلحات دينية(٢٥).

٢- ألّف أبو الحسن كتابًا في الفقه باللغة الخاميدية سنة ١٤٦٢م، ووجد هذا المخطوط في أحد المساجد السرية في قشتالة، وهو عبارة عن شرح الشريعة الإسلامية موجه للمسلمين الذين لم يعرفوا اللغة العربية وفي حاجة ماسة لمعرفة قواعد الشريعة الإسلامية، ويحتوي الكتاب على شرح مبسط للأسس العبادات ومبادئ الطهارة، وشروط الصلاة وأهم أحكام الميراث في الإسلام(٢٦).

ثانيًا: مرحلة مملكة قشتالة (١٤٦٢م-١٥٠١م): تتميز هذه المرحلة ببروز شخصية "مانثيبو دي أريفالو" (Mancebo de Arévalo)، هاجر من غرناطة بعد سقوطها إلى مملكة قشتالة في الشمال، واعتبره إيبلاثا كاتبًا استثنائيًا في الأدب الخاميادو؛ حيث يمتلك قدرات إبداعية وفنية ملفة للانتباه، وتتميز نصوصه بثراء لغوي وأسلوبي يدل على استمرار تأثره بالثقافة الإسلامية التي نشأ في أجوائها في غرناطة(٢٧)، ونشر هذه اللغة عبر نصوصه التعليمية والتربوية.

ثالثًا: مرحلة مملكة أراجون (١٥٠١-١٥٢٥م) بعد أن منعت اللغة الخاميدية في مملكة قشتالة انتقل استعمالها إلى مملكة مجاورة

"أراجون" للتطور أكثر هذه اللغة، ويعد الإنتاج الأدبي في هذه الفترة هامًا؛ حيث عرف مواضيع أخرى غير دينية متنوعة[٢٨].

رابعًا: فترة إجبار المسلمين على اعتناق المسيحية (١٥٢٦-١٦١٤م): بدأت هذه الفترة بإجبار المسلمين على اعتناق المسيحية، وتعد مرحلة صعبة مليئة بالجراح، قلّ فيها الإنتاج الأدبي باللغة الخاميادية وفُقد ما تبقى من مخطوطات ألفت في مراحل سابقة[٢٩].

خامسًا: مرحلة النفي: وبعد إجبار المسلمين على الهجرة نحو شمال إفريقيا، تلاشى استخدام هذه اللغة واندمج هؤلاء مع البيئة الجديدة ليستخدموا لغاتها ولهجاتها في التواصل والإبداع[٣٠].

وصنف "لويس بيرنابي" (Luis Bernabé) نصوص الخاميدية بعد قراءة شاملة ومتفحصة وفق معايير موضوعاتية وأسلوبية فيما يأتي:

أولاً: النصوص الدينية:

- علوم القرآن (القرآن الكريم-التفاسير-القراءات السبع)
- علوم الحديث النبوي الشريف (الأحاديث النبوية الشريفة-الإسناد)
- القواعد والمعاجم
- الخطب
- علم الجدل
- النصوص القانونية والتشريعية
- الأدب الإرشادي (العبر- والأخلاق)
- الابتهالات والمدائح النبوية الشريفة
- الشعر الديني والصوفي[٣١]

ثانيًا: النصوص غير الدينية:

- قصص خرافية
- وصفات طبية وصحية
- قصص ومغامرات
- أدب الرحلة
- أدب غير ديني[٣٢]

ما نلاحظه في هذا التصنيف هو تنوع مجالات التأليف، ويدل ذلك على عناية المؤلفين المسلمين واطلاعهم على مجالات مختلفة، واستمرارهم في الإقبال على التأليف في مجالات دينية وغير دينية، كما نلحظ استمرار تذوقهم للنصوص الأدبية ومحاولتهم التكيف مع الأوضاع الطارئة والتعايش معها.

لكن يبقى المجال الديني هو الأبرز في مؤلفاتهم ويدل ذلك على حرصهم الشديد على الاستمرار في تعلم الدين، ومقاومتهم بهذه المؤلفات كل طرق الإجبار على ترك الإسلام من خلال نشر الوعي بمبادئ الإسلام وفهم نصوصه بلغة بسيطة.

لكن هذا التصنيف يجعلنا نتأسف على ضياع كمية كبيرة من المخطوطات وفقدان نصوصها الثمينة.

وبهذا يمكن استخلاص أهم الخصائص الفنية والموضوعاتية للأدب الخاميادو والتي نوزعها على مستويين هما:

١- مستوى الموضوع:

- يحتل أدب الشهادات مكانة هامة في هذا

الأدب؛ حيث يتناول شهادات حية ممزوجة بالمرارة لما حدث للمسلمين بعد سقوط الأندلس، ويروي بدقة أوضاعهم، ومثالنا على ذلك شهادة "يوسف بانيقاس" (Yuse Banegas) الذي زار أحد أسواق ووجد فيها نساء غرناطيات من عائلات نبيلة وعريقة تبعن بأثمان زهيدة؛ حيث يقول في هذا الصدد:

"لا أشك أبدًا في أنّ ما أقوله سيكون شهادة لما رأيته بأم عيني سيدات نبيلات، أرامل ومتزوجات على حد السواء تبعن في السوق علنًا وهن أكثر من ثلاثمئة سيدة نبيلة... تنحدرن من غرناطة..."(٣٣).

- وبسبب الواقع المأساوي اتجه هذا التنبؤ بعودة مجد الإسلام إلى هذه الأرض وانتصار المسلمين على الإسبان انتصارًا بطوليًا يحرر المسلمين من الاضطهاد والاستعباد، وهذا ما تعبر عنه هذه الفقرة التي يُجهل قائلها:

"أول شيء سيعود الإسلام من جزيرة صقلية، ثم إلى جزيرة الزيتون التي هي جزيرة مايوركا، وإلى جزيرة الملح التي هي جزيرة يابسة وهي أكبر جزر الأندلس... وسيقع ملك المسيحيين أسيرًا ويترك مدينة بلنسية، لتعود إلى المسلمين...وسيدخل المدينة ثلاثة ملوك مسلمون بقوة السلاح ويأكلون على مائدة واحدة...وعندما يرون المسيحيون ملكهم أصبح أسيرًا يصبحون مسلمين..وبهذا يصبح المسلمون هم المنتصرون بقدرة الله تعالى"(٣٤).

نجد هذا الخطاب استشرافيًا وخياليًا يشوبه الأمل واليقين بأن ذلك سيحدث، قد يعود ذلك إلى طبيعة العقيدة الإسلامية التي تدعو إلى التفاؤل والثقة في الله عز وجل، كما نجده يورد تفاصل حول المدن الأندلسية تدريجيًا.

- هذا الأدب أصيل؛ حيث يجمع الدارسون الإسبان على أنه أدب يكرس المبادئ الإسلامية رغم تغير الظروف المحيطة به والضغوطات الممارسة ضد المسلمين من خلال التوظيف المكثف لشخصيات الأنبياء والصحابة، فقد لاحظ الباحثون غياب تام للمصطلحات المسيحية كالصلب والتعميد وألوهية المسيح(٣٥).

- أغلب مؤلفي هذا الأدب هم مجهولون أو لا نعرف عنهم الكثير من المعلومات، قد يعود ذلك إلى الظروف الصعبة التي لم تسمح بحفظ أسماء مؤلفي هذه المؤلفات.

٢- مستوى الشكل:

- نجد الطابع السردي هو الطابع الغالب في الأدب الخاميادو الذي يتماشى مع سرد الأحداث وتفاصيل المأساة في حين نجد الشعر قليل مقارنة بالأشكال السردية الأخرى، يمكن تفسير ذلك بأن الشعر يتطلب معرفة عميقة باللغة وأسرارها ومهاراتها، وهذا الجانب كان صعب التحقيق في ضوء الظروف المتقلبة التي كان يعيشها المسلمون.

- حضور الأسطورة الشعبية في هذا الأدب؛ لأنه يناسب الفكر الغيبي ويخلق أجواء خيالية(٣٦).

خـــاتمة:

تتجلى أهمية هذا الأدب رغم قلة مادته في أنه كان همزة وصل بين الثقافة العربية والثقافة الإسبانية في العصر الوسيط من خلال التأثير العربي في الأدب الإسباني؛ ويتمثل هذا التأثير في عنصر الخيال والروحانية والصوفية، كما أدخلوا قصص البطولة والفروسية وهذا ميدان لا يزال في حاجة لإلقاء الضوء عليه ودراسته دراسة مقارنة.

ومجمل القول إن الأدب الخاميادو لا يزال يطرح العديد من الأسئلة حول انتماء هذا الأدب فهو من ناحية المضمون إسلامي يهدف إلى تعزيز الهوية الإسلامية تحت وطأة الضغوطات الإسبانية إذن بهذا المعيار هل نطلق عليه الأدب الأندلسي؟

لكن من ناحية البيئة ولغة النصوص هو إسباني جسد في خط عربي بعد سقوط الأندلس لكن كثيرًا من مؤرخي الأدب الإسبان لا يعدونه جزءًا من الأدب الإسباني باعتبار مضمونه إسلامي.

كل هذه الإشكاليات لا تزال مجال بحث، وتحتاج إلى كشف العديد من الحقائق، وبخاصة أنه يوجد نقطة مشجعة تتمثل في اكتشاف كل مرّة نصوصًا جديدة موجودة في بعض المكتبات القديمة والأديرة الإسبانية في الوقت الحالي، وتحتاج هذه النصوص إلى التحقيق والترجمة والتحليل لمعرفة أعمق لوضعية المسلمين في تلك المرحلة من جهة، والوقوف عند جماليات وخصوصية هذه النصوص من جهة أخرى.

الحواشي

١- رجب محمد عبد الحليم: العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، د ط، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، القاهرة-بيروت، د.ت، ص٨.

٢- المرجع نفسه، ص٧.

٣- المرجع نفسه، ص٨-٩.

٤- عادل سعيد بشتاوي: الأندلسيون المواركة، ط١، مطابع أنترناشيونال برس، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢١٠.

٥- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٦- جوزيف بيريز: التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، ترجمة: مصطفى أمـادي، ط١، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (كلمة)، ٢٠١٢م، ص١١.

٧- المرجع نفسه، ص٢٣٥.

٨- محمد رزوق: الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين ١٦-١٧، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٧م، ص٥٠.

٩- عبد الواحد ذنون طه: حركة المقاومة العربية في الأندلس بعد سقوط غرناطة، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤، ص٧١-٧٢.

١٠- المرجع نفسه، ص٧٣.

١١- المرجع نفسه، ص ١٠٢.

١٢- المرجع نفسه، ص٦١.

١٣- جمال الدين أبو الفضل محمد ابن المنظور الأنصاري: لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م، مجلد٧ مادة (م-ن-هـ)، ص٣٥٠.

١٤- أبو حسن أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج٤، ص٢٣٩-٢٤٠.

١٥- من تأثير اللغة العربية في اللغة الإسبانية "ال" التعريف حيث نجد في القاموس الإسباني أكثر من خمسة آلاف كلمة من أصول عربية تبدأ بال

التعريف للمزيد من التفصيل هو حول هذه القضية ينظر:

F, Corriente: Diccionario de arabismos y voces afines. Madrid, Editorial Gredo, 1999.

16- Colectivo : Diccionario de Autoridades, Editorial Gredo, Madrid, 1979, p18.

17- A, Sánchez: Gran diccionario de uso del español actual, Sociedad General Española de Librería, España, 2001, 112.

18- M , De Epalza : Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez desde el siglo XIII hasta nuestro días, en Actas del CLEAM , Editorial Gredo, Madrid, 1978, p 428.

19- L Bernabé: La literatura aljamiada, en introducción a los Estudios Árabes e Islámicos, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 1994, p47.

20- M Ŷemia : La graphie arabe, une fixation d'un symbole sacré dans les textes aljamiado-morisques, En Actas del tercer Simposio Internacional de Estudios Moriscos, 1989, p 27-33.

21- M , De Epalza : Dos textos moriscos bilingue (arabe y castellano) de viajes a oriente (1395-1704/1712) , Hesperis-Tamuda, Vols XX –XI, 1983, p73.

22- J Zanón : Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta, Sharq Al-Andalus, n12, 1995, p363-374.

23- María del Mar Gómez Renau: La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del española, Revista Castilla Estudios de literatura, Universidad de Valladolid, España, Nº 25, 2000, 2000, p 78

24- Karima Bouras: La literatura aljamiada. Aproximación general, Actas del I Taller literaturas hispánicas y E/le, Instituto Cervantes, 29-31 de Marzo de 2009, p79.

٢٥- المرجع نفسه، ص٨٠.

٢٦- المرجع نفسه، ص٨١.

27- M , De Epalza : El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragonés, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, p30.

28- Karima Bouras: La literatura aljamiada. Aproximación general, p83.

٢٩- المرجع نفسه، ص٨٤.

٣٠- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

31- Luis Bernabé: La literatura de los últimos musulmanes de España : Lengua y Literatura de Mudéjares y Moriscos, En Simposio Internacional "Chrétiens et Musulmans dans la Renaissance, Actes du 37e colloque international du CESR, France, 1994, p322.

٣٢- المرجع نفسه، ص٣٢٣.

33- Luce López-Baralt: La España invertida del literatura Aljamiado-Morisca, Apolíneo y lobaquico en las tres culturas , Universidad de Murcia,2009, p 19.

٣٤- المرجع نفسه، ص٢٠.

35- María del Mar Gómez Renau: La lengua aljamiada y su literatura, p80.

٣٦- المرجع نفسه، ص٨٢.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش نافع.
- الأندلسيون المواركة، عادل سعيد بشتاوي، ط١، مطابع أنترناشيونال برس، القاهرة، ١٩٨٣م.
- الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين ١٦-١٧، محمد رزوق، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.
- التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، جوزيف بيريز، ترجمة: مصطفى أمادي، ط١، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (كلمة)، ٢٠١٢م.
- حركة المقاومة العربية في الأندلس بعد سقوط غرناطة، عبد الواحد ذنون طه، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤م.
- العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أمية وملوك الطوائف، رجب محمد عبد الحليم، دط، دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، القاهرة-بيروت، دت.
- لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد ابن المنظور الأنصاري، تحقيق: عامر أحمد حيدر، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م، مجلد٧، مادة (م-ن-ه).
- معجم مقاييس اللغة، أبو حسن أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج٤.

نصوص شِعريَّة جديدة مستدركة من كتاب الدُّرّ الفَرِيد وبيت القصيد

(الحلقة الثانية)

د. عبد الرَّازق حويزي
جامعة الطَّائف - السعودية

نُشِرَتِ الحلقةُ الأولى في العَدَد (٧٩)، ٢٠١٢م من هذه المجلَّة الغَرَّاء، وهذه هي الحلقةُ الثَّانية التي يَنْصَبُّ اهتمامُها عَلَى كِتَابِ " الدُّرّ الفَرِيد وبيت القصيد "، الذي يُعَدُّ من أضخمِ الموسوعاتِ الشِّعريَّة التي ضمَّتْ عبرَ أجزائها المخطوطة والمطبوعة(١) حصيلةً ضَخْمَةً من القَصَائِدِ والمقطَّعات والنُّتَف للشُّعراء منذ نشأةِ الشِّعر العَرَبيّ وحَتَّى نهاية القرن السَّابع الهجريّ مِمَّا جَعَل من هذه الكتابِ مَوسوعةً لا تَرْقَى إليها غيرُها في شموليَّة الجَيِّدِ من الشِّعر العَرَبيّ، وقد عَرَّفْتُ بهذا الكِتَاب وبالجُهُودِ المبذُولَةِ في التَّعريف بِه وتَحقيقِ بعضِ نُصوصِه في العَدَدِ المشار إليه آنفًا، ونَوَّهت بقِيامِ الأستاذ الفاضل " كامل سلمان الجبوري" بتحقيقه؛ لذا لن أُكَرِّر هنا ما قلتُه هناك، وسأقتصر في هذه التوطئة قبل إيراد النُّصوص المستدرَكة على ما لم أذكره هناك من حَصْرِ استدراكات الباحثين المعاصرين من هذا الكتاب القَيِّم النَّادر، وقد حصَرْتُ هذه الاستدراكات واجتهدتُ في الوقوف عليها تَجَنُّبًا للتَّكْرار فيما سأثْبِتُه هنا – إلاَّ مَا وَقَع مِنّي دُونَ قصدٍ – وينبغي أن أقولَ: إنَّ التَّطَلُّعَ إلى استكمالِ ما بَدَأْتُه من اهتمامٍ بهذا الكتاب من أهمّ الدوافعِ إلى إنجاز هذه الحلقة، بالإضافة إلى الأسباب الأخرى التي أَبْدَاها د ." محمّد الجوهريّ" في استدراكه من كتاب الفُصوص لصاعد البَغْدَاديّ الذي نَشَره في مجلَّة كليَّة اللُّغة العربيَّة بالمنصورة(٢). وكنت قد نشرتُ الحلقة الأولى اعتمادًا على مخطوط كتاب "الدر الفريد"، وانتهيت من إعداد هذه الحلقة، ولما علمت بطبع الأستاذ " كامل سلمان الجُبُوريّ" له أَخَّرْتُ دَفْعَها للنَّشْرِ لحينِ الاطلاع عَلَى المطبوع للإفادة منه بالإضافة إلى الاعتماد على المخطوط والتَّخْريج هنا عَلَى الاثنين مَعًا. أمَّا استدراكات الباحثين المعَاصِرين من هذا الكتاب فبياناتها كالآتي:

كتب نوري القيسي في كتاب المستدرك على صناع الدواوين مقدمة عن كتاب الدُّرّ الفريد ٢٦٥/١ ـ ٢٩٠ واستدرك فيها منه على دواوين الشعراء[٣]:

جَحْظَة البَرْمَكِيّ (ت ٣٢٤ هـ)

سابق البربريّ (ت ١٣٢ هـ)

صالح بن عبد القُدُّوس (ت ١٦٠ هـ)

عبد الصّمد بن المعذّل (ت ٢٤٠ هـ)

محمود الورّاق (ت ٢٢٠ هـ)

ثم نشر استدراكات أخرى في الجزء نفسه من الكتاب ذاته ٢٩١/١ ـ ٢٩٨، واستدرك فيها على دواوين الشعراء

شَبيب بن البَرصاء (ت ١٠٠ هـ)

طُريح بن إسماعيل الثَّقَفِيّ (ت ١٦٥ هـ)

عُبيد بن أيوُّب العَنْبَرِيّ (شاعر إسلامي)

عُويف القوافي (ت ١٠٠ هـ)

محمّد بن بشير الخارجيّ (ت ١٣٠ هـ)

المغِيرة بن حبْناء (ت ٩١ هـ)

واستدرك د. مصطفى حسين عناية على دواوين الشعراء في كتابه الموسوم بـ" قواعد الشعر وقوانينه عند ابن أيدمر: دراسة مقدمة كتاب الدُّرّ الفريد وبيت القصيد، مطبعة التركي، طنطا، ١٩٩٧م.

أَشْجع السّلمي (ت ١٩٥ هـ)

الأعشى (ت ٧ هـ)

امرؤ القَيس (ت ٨٠ ق . هـ)

البحتريّ (ت ٢٨٤ هـ)

بشّار بن برد (ت ١٦٧ هـ)

جميل بُثينة (ت ٨٢ هـ)

حسّان بن ثابت (ت ٥٤ هـ)

حُميد بن ثور الهلاليّ (ت ٣٠ هـ)

خالد بن يزيد الكاتب (ت ٢٦٢ هـ)

ابن خفاجة الأندلسيّ (ت ٥٣٣ هـ)

الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت ١٧٠ هـ)

دِيك الجِنّ (ت ٢٣٥ هـ)

رُؤبة بن العَجّاج (ت ١٤٥ هـ)

ابن الرُّوميّ (ت ٢٨٣ هـ)

زُهير بن أبي سُلمى (ت ١٣ ق. هـ)

السّرِي الرَّفّاء (ت ٣٦٦ هـ)

سَلْم الخاسِر (ت ١٨٦ هـ)

شبيب بن البرصاء (ت ١٠٠ هـ)

الشّماخ (ت ٢٢ هـ)

أبو صَخْر الهُذَلِيّ (ت ٨٠ هـ)

الصِّمّة القُشَيْري (ت ٩٥ هـ)

طَرفة بن العبد (ت ٦٠ ق. هـ)

العبّاس بن الأَحنف (ت ١٩٢ هـ)

عبد الله بن الزّبير الأَسَدِيّ (ت ٧٥ هـ)

عبد الله بن المعتزّ (ت ٢٩٦ هـ)

أبو العَتَاهية (ت ٢١١ هـ)

عدِيّ بن زيد العِبَادي (ت ٣٦ ق. هـ)

ابن بسام البغداديّ (ت ٣٠٢ هـ)

عليّ بن الجَهم (ت ٢٤٩ هـ)

عمر بن أبي ربيعة (ت ٩٣ هـ)

عمر بن لَجَأ التَّيمي (ت ١٠٥ هـ)

أبو الفتح البُستيّ (ت ٤٠٠ هـ)

الفرزدق (ت ١١٠هـ)

قيس بن الخَطِيم (ت ٢ ق. هـ)

قيس بن الملوّح (ت ٦٨ هـ)

كعب بن زُهير (ت ٢٦ هـ)

كُثيّر عَزّة (ت ١٠٥ هـ)

لَبيد بن ربيعة (ت ٤١ هـ)

المتنبي (ت ٣٥٤ هـ)

محمّد بن وَهيب الحِمْيَريّ (ت ٢٢٥ هـ)

المرار بن سعيد الفَقْعَسِيّ (من شعراء الدولة الأموية)

مروان بن أبي حفصة (ت ١٨٢ هـ)

مسلم بن الوليد (ت ٢٠٨ هـ)

المهلْهِل بن ربيعة (ت ٩٤ ق. هـ)

النّابغة الجعْدِيّ (ت ٥٠ هـ)

النّابغة الذُّبيانيّ (ت ١٨ ق. هـ)

النّامي (ت ٣٩٩ هـ)

نَهار بن تَوْسعة (ت ٨٣ هـ)

نَهْشَل بن حَرّي (ت ٤٥ هـ)

يزيد بن الطَّثْرِية (ت ١٢٦ هـ)

ونشر الأعرجي استدراكات منه فقط في كتابه أوهام المحققين ٦٤ – ١٤٦ على دواوين الشعراء:

إبراهيم بن العبّاس الصُّوليّ (ت ٢٤٣ هـ)

الأَحْوص (ت ١٠٥ هـ)

أَشْجَع السّلميّ (ت ١٩٥ هـ)

ابن بسّام البغداديّ (ت ٣٠٢ هـ)

بكر بن النّطّاح (ت ١٩٢ هـ)

الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)

الحُسين بن الضّحاك (ت ٢٥٠ هـ)

الخليل بن أحمد الفراهِيديّ (ت ١٧٠ هـ)

أبو دُلَف العِجْلِيّ (ت ٢٢٦ هـ)

دِيك الجنّ (ت ٢٣٥ هـ)

ربيعة الرَّقّيّ (ت ١٩٨ هـ)

رقيع الوَالبي (من شعراء الدولة الأموية)

أبو الشمقْمق (ت ٢٠٠ هـ)

ابن أبي طاهر (ت ٢٨٠ هـ)

أبو علي البَصير (ت ٢٥٨ هـ)

ابن قيس الرُّقَيّات (ت ٨٥ هـ)

اللَّجْلاج الحارثيّ

محمّد بن بشير الخارجيّ (ت ١٣٠ هـ)

محمّد بن حازم الباهلي (ت ٢١٥ هـ)

النّاشئ الأكبر (ت ٢٩٣ هـ)

نَهْشَل بن حرّي (ت ٤٥ هـ)

وَضّاح اليمن (ت ٩٠ هـ)

أبو هِفّان (ت ٢٥٧ هـ)

يَحيى بن الحكم الغزال (ت ٢٥٠ هـ)

يحيى بن علي المنجّم (ت ٣٠٠ هـ)

يزيد بن مُفرّغ الحِمْيَريّ (ت ٦٩ هـ)

أبو يعقوب الخُريميّ (ت ٢١٢ هـ)

واستدركتُ منه نصوصًا أخرى نشرتها في استدراكات مستقلّة على دواوين الشعراء على

مدار أكثر من عشر سنوات، من أصحاب هذه الدّواوين:

أَبزُون العُمَانيّ (ت ٤٣٠ هـ)

أحمد بن أبي فَنَن (ت ٢٧٨ هـ)

الأخيطل الأحوازيّ (ت ق ٣ هـ)

الخالديّان ، أبو بكر (ت ٣٨٠ هـ) ، و (أبو عثمان (ت ٣٧١ هـ)

الخُرَيمي (ت ٢١٢ هـ)

ابن رَشيق القَيروانيّ (ت ٤٦٣ هـ)

السّراج البغداديّ (ت ٥٠٠ هـ)

سَلْم الخاسر (ت ١٨٦ هـ)

أبو الشَّمَقْمق (ت ٢٠٠ هـ)

ابن أبي طاهر (ت ٢٨٠ هـ)

أبو عُثمان النّاجم (ت ٣١٤ هـ)

عَليّ بن جَبَلة العَكَوّك (ت ٢١٣ هـ)

عليّ بن الجَهْم (ت ٢٤٩ هـ)

العِمَاد الأصفهاني (ت ٥٩٧ هـ)

أبو الفَرَج البَبَّغاء (ت ٣٩٨ هـ)

أبو الفضل الميكاليّ (ت ٤٣٦ هـ)

القاضي التَّنُوخِيّ (ت ٣٤٢ هـ)

مُطيع بن إياس (ت ١٦٦ هـ)

النّاشئ الأكبر (ت ٢٩٣ هـ)

ابن الهَبّارِيّة (ت ٥٠٩ هـ)

أبو هِفّان (ت ٢٥٧ هـ)

ابن وَكيع التّنّيسيّ (ت ٣٩٣ هـ)

يَحيى بن زياد الحارثي (ت ١٦٠ هـ)

يَحْيى بن علي المنَجّم (ت ٣٠٠ هـ)

أبو اليُمْن الكِنْدِيّ (ت ٦١٣ هـ)

وقد اعتمدت عليه في صنعة بعض الدواوين الشعرية، من أصحاب هذه الدواوين:

ابن الحلاوي الموصِليّ (ت ٦٥٦ هـ)

ابن الشِّبْل البَغْدادِي (ت ٤٧٣ هـ)

ابن شمس الخلافة (ت ٦٢٢ هـ)

أبو الفرج ابن هنْدُو (ت ٤٢٣ هـ)

القاضي الجُرْجاني (ت ٣٩٢ هـ)

مُجْبَر الصّقِلّيّ (ت قبل ٥٤٠ هـ)

أبو محمّد الخازن (ت ٤١٠ هـ)

ابن مُسهِر الموصِليّ (ت ٥٤٦ هـ)

المُعْوَجّ الرّقّي (ت ٣٠٧ هـ)

منصور بن باذان الأصفهاني (ت ق ٢ ، ٣ هـ)

نصر بن الحسن المَرْغِيْنانِيّ (ت ق ٥ هـ)

واستدركت في الحلقة الأولى على دواوين الشعراء:

دِعْبِل بن علي الخُزاعِيّ (ت ٢٤٦ هـ)

أبو دُلَف العِجْلي (ت ٢٢٦ هـ)

أبو العتاهية (ت ٢١١ هـ)

عديّ بن زيد العِبَادي (ت ٣٦ ق . هـ)

قيس بن ذُرِيح (ت ٦٨ هـ)

كثَيِّر عزّة (ت ١٠٥ هـ)

مُسلِم بن الوليد (ت ٢٠٨ هـ)

المقنّع الكِندي (ت ٧٠ هـ)

النّابغة الجعْدي (ت ٥٠ هـ)

النّابغة الذُّبيانيّ (ت ١٨ ق . هـ)

الوَزير المغربي (ت ٤١٨ هـ)

الوزير المُهلّبي (ت ٣٥٢ هـ)

واستدركت هنا نصوصًا جديدة على دواوين الشعراء:

الأَعْوَر الشّني (ت ٥٠ هـ)

بهاء الدين الإرْبليّ (ت ٦٩٢هـ)

تأبّط شرًّا (ت ٨٥ ق. هـ)

الحارث بن حِلّزة (ت ٤٣ ق. هـ)

الحارث بن خالد المخزُومِيّ (ت ٨٠ هـ)

الحُسين بن مطير الأسديّ (ت ١٦٩ هـ)

ابن حكينا البرغُوث (ت ٥٢٨ هـ)

أبو حيّة النُّميريّ (ت ١٨٣ هـ)

ابن حَيُّوس (ت ٤٧٣ هـ)

ابن الخيّاط الدِّمشْقِيّ (ت ٥١٧ هـ)

ذو الإصبع العُدْوانِيّ (ت نحو ٢٢ق. هـ)

زهير بن أبي سُلمى (ت ١٢ ق . هـ)

زَيد الخَيل الطائيّ (ت ٩٠ هـ)

السّري الرّفّاء (ت ٣٦٦ هـ)

سعد بن محمد الصيفي، حَيص بيص (ت ٥٧٤ هـ)

شَبيب بن البرصاء (ت ١٠٠ هـ)

ابن شَرَف القَيْرَوانِيّ (ت ٤٦٠ هـ)

الشّمّاخ (ت ٢٢ هـ)

أبو طالب المأموني (ت ٣٨٣ هـ)

طُفيل الغَنَوِيّ (ت ١٣ ق . هـ)

طلائع بن رُزِّيك (ت ٥٥٦ هـ)

عبيد بن الأبرص (ت ٢٥ ق . هـ)

العَرجِيّ (ت ١٢٠ هـ)

عُروة بن أُذينة (ت ١٣٠ هـ)

أبو عطاء السِّنْدِيّ (ت ١٨٠ هـ)

عُمَر بن لَجَأ التيميّ (ت ١٠٥ هـ)

عمرو بن أحمر الباهِلِيّ (ت ٧٥ هـ)

عنترة بن شدّاد (ت ٢٢ ق. هـ)

ابن عُنَين الدِّمِشْقِي (ت ٦٣٠ هـ)

عُوَيف القوافي (ت ١٠٠ هـ)

أبو قيس بن الأَسْلت (ت ١ هـ)

قَيْس بن الخَطِيم (ت ٢ ق . هـ)

قَيْس بن زهير (ت ١٠ هـ)

كعب بن سعد الغَنَوِيّ (ت ٥٠ ق. هـ)

لَبيد بن ربيعة (ت ٤١ هـ)

المؤمّل بن أُميل المَحاربي (ت ١٩٠ هـ)

مُتَمّم بن نُوَيرة (ت ٣٠ هـ)

المتوكّل اللَّيْثي (ت ٨٥ هـ)

المرَقّش الأكبر (ت ٥٧ ق . هـ)

مسكين الدّارِمِيّ (ت ٨٩ هـ)

ابن مَيّادة (ت ١٤٩ هـ)

ابن نُباتة السّعْدِيّ (ت ٤٠٥ هـ)

نُصيب بن رَباح (ت ١٠٨ هـ)

النَّمِر بن تَوْلب (ت ١٤ هـ)

هُدْبة بن خَشْرَم (ت ٥٠ ق. هـ)

وثمة اختلاف يسير في منهج هذه الحلقة عنه في الحلقة السابقة بسبب ظهور الكتاب مطبوعًا، وقد جاء المنهج محددًا بالنقاط الآتية:

١- توزيعها على كلِّ شاعر .

٢- ترتيبها لدى كلِّ شاعر حسب قوافيها على حروف المعجم.

٣- ترتيبِ الشُّعراء ترتيبًا زمنيًّا من الأقدمِ إلى الأحدث.

٤- رصدِ البحور العروضيَّة أعلى يسار كلِّ نصٍّ بعد وزنه.

٥- رصدِ رقم الجزء ورقم الصفحة من مطبوع " الدُّرّ الفريد " ثم من مخطوطه، والاعتماد على نص المخطوط إذا وُجد خطأ في المطبوع مع الرمز للمطبوع بـ (مط)، وللمخطوط بـ(مخ).

٦- طرحِ الشِّعر المتدافع الذي أورده المؤلِّف على أنه خالص النِّسبة للشُّعراء وهمًا منه.

٧- تخريجِ النُّصوص على مصادرها الأخرى التي لم تذكر في تحقيق الـدُّرّ الفريد دون استطراد في تثبيت الرِّوايات، وليس معنى هذا أنَّ هذه النُّصوص هي كلُّ ما ورد في مصادر التُّراث مما يُستدرَك على دواوين هؤلاء الشُّعراء، فلا تزالُ المصادر المختلفةُ مشتملةً على أشعارٍ أخرى تفتقرُ لإضافتها إلى كلِّ ديوان .

***

تَأَبَّطَ شَرًا (ت ٨٥ ق. هـ)

(١)

قال: [من الطويل]

فــلا تُـوعـدونـي بـالـقِـتَـالِ فَـإنَّـنِـي
سَأَحْمِلُكم منه عَلَى مَرْكَبٍ صَعْبِ

الدُّرّ الفريد (مط) ١٧٣/٨، و(مخ) ٢٦٨/٤، وورد البيت في المخطوط هكذا:" توعدني"، وهو خطأ.

(٢)

قال: [من الكامل]

فَلَئن سَلِمْتُ لَيَأْتِيَنَّكَ مَصْرَعِي
فـي بعضِ مَـا يأتيكَ مـن تَطْوافي

الدُّرّ الفريد (مط)٨٩/٨، و(مخ) ٢٢٩/٤ .

المرقِّشُ الأكبر (ت ٥٧ ق . هـ)

(٣)

قال: [من الطويل]

أَعـيْـنَـيَّ إن كَـانَ الـبُـكَـا رَدَّ هَالِكًا
عَلَى أَحَـدٍ قَبْلِي فلا تَـتْـرُكَـا جُهْدَا

الدُّرّ الفريد (مط) ٤٦٣/٣، و(مخ) ١٧٣/٢، ولعله من القصيدة رقم (٥)، ص ٤٨، وهو في مجالس ثعلب ٣٤٤ بلا نسبة، وبعده البيت:

وجُــودَا بِـأَهْـمَـالِ الـدُّمُـوعِ لَعَلَّهَا
تَـرُدُّ حَبِيبًا صِـرْتُ مِـنْ بَـعْدِهِ فَـرْدَا

وهو منسوب لابن أراكة! في محاضرات الأدباء ٣٣٣/٤. والأهمال: السيول. تاج العروس ١٦٢/٣١.

(٤)

وقال يصف الثُّرَيَّا: [من البسيط]

في الشَّرقِ كَأْسٌ وعندَ الغربِ تَحْسَبُهَا
عنقُودَ كَرْمٍ وفي وسطِ السَّمَاءِ قَدَمْ

الدُّرّ الفرِيد (مط)١١٢/١، ١٩٣/٨، و(مخ) ٢٣/١، ٢٧٧/٤، وورد في الموضع الأخير من الدُّرّ الفرِيد (مط) ١٩٣،٤/٨ و(مخ) ٢٧٧/٤، هكذا:

في الشَّرقِ كَأْسٌ وفي الغربِ عنقـ
ـودٌ وفي وسط السَّمَا قَدَم

وهو مضطرب، وللصنوبري بيت في ديوانه ٤٣٧ يشبه هذا البيت هو: [من المنسرح]

في الشَّرْقِ كَأْسٌ وَفي مَغَارِبِهَا
قُرْطٌ وفي أوْسَطِ السَّمَا قَدَمُ

كعب بن سعد الغَنَوِيّ (ت ٥٠ ق. هـ)

(٥)

قال: [من الطويل]

فَمَا أُخْرَتْ نَفْسُ امرئ عِنْدَ مَوْتِهَا
ولا ردُّها عِنْدَ الوَفَاةِ طَبِيبُ

الدُّرّ الفرِيد (مط)٨٧/٨، و(مخ) ٢٣٠/٤، ولعله تابع للقصيدة الأولى في ديوانه ص ٧١.

هُدْبَة بن خَشْرَم (ت ٥٠ ق. هـ)

(٦)

قال: [من الطويل]

دعِ الشَّرَّ مَا أَرْخَى عَلَيكَ حِجَابَه
بسترٍ وَهَبْ أَسْبَابَه مَا تَهَيَّبَا

الدُّرّ الفرِيد (مط)٢١٣/٦، و(مخ)٢٧٣/٣، ويضاف للقصيدة رقم (٦٣)، ص ٦٢ من الديوان.

الحارث بن حِلِّزَة (ت ٤٣ ق. هـ)

(٧)

قال: [من الكامل]

فبقيتُ كَالمُهريقِ فَضلَةَ مائِهِ
في حَرِّ هاجِرَةٍ لِلَمعِ سَرابِ

الشرح: المهريق: فاعل من أهراق، ومعناه سكب الماء. ينظر تاج العروس ١٣/٢٧

الدُّرّ الفرِيد (مط) ٤٣٩/٧، و(مخ) ٤/ ١٦٩، والبيت بلا نسبة في تاج العروس ١٣/٢٧، وضمنه عمر بن أبي ربيعة في ديوانه كما قال ابن أيدمر .

(٨)

وقال: [من الطويل]

وفي الصَّبْرِ عندَ الضِّيقِ للمَرْءِ مَخْرَجٌ
وفي طولِ إحْكَامِ الأمورِ تَجَارِبُ

الدُّرّ الفرِيد (مط) ٢٧٤/١٠، و(مخ) ٢٨٩/٥، ولعله تابع لرقم (٢) أو (٣)، ص ١٠٤، ١٠٦ في الديوان.

(٩)

وقال: [من الطويل]

ومَا لي من ذَنْبٍ إليكَ فَلا تَكُنْ
عهودٌ عَهِدْنَاها كأنشُوطةِ الحَبلِ

الدُّرّ الفرِيد (مط) ٤١١/١٠، و(مخ) ٣٣٢/٥، والبيت ضمن مقطوعة بلا نسبة في الصداقة والصديق ٢١٧ هي:

أواخِي كِرامَ القَوْمِ ثُمَّ أَخُوطُهم
ولست بمذْقِ القولِ مستطرف الوَصْلِ
ومَا لي من ذَنْبٍ إليكَ فَلا تَكُنْ
إليَّ بلا شَيءٍ كأنشوطة الحبلِ

فَلا مرحبًا بالسُّخْطِ مِنْكَ وبِالقِلَى

فكلُّ الذي يُرْضِيكَ بالرُّحْبِ والسَّهلِ

وفي هامش الدُّرّ الفريد تخريج عليه. وفي خزانة الأدب للبغدادي ١١١/٦ الشرح الآتي: أنشوطة:هي عقد التكة، حلها سهلٌ.

عَبِيد بن الأَبْرَص (ت ٢٥ ق . هـ)

(١٠)

قال: [من الكامل]

لا شــيءَ إلاَّ الــدَّهْــرُ غَــالـبُـه

والــدَّهْــرُ لا يَـعصِـي الـذي أَمَــرَهْ

الدُّرّ الفريد (مط)١١/ ٢١٢، و(مخ) ٤٤١/٥.

ذو الإصبع العَدْوانِيّ (ت نحو ٢٢ ق. هـ)

(١١)

قال: [من مخلع البسيط]

بـالـلـهِ يُــدْرَكُ كُـلُّ خَـيْـرٍ

والــقـولُ فـي بَـعْـضِـه الـتَّـتـبـيبُ

مَـا الـفَـضْـلُ فِـيمَـا تُـريـكَ عَيْنٌ

بـل هـو مَـا تُـضْـمِـرُ الـقُـلُـوبُ

مَـن يَـحـمـدِ الـنَّـاسَ يَـحْـمَـدُوه

والــنَّــاسُ مَــن عَـابَـهـم مَـعِيبُ

والــمـوتُ فــي بَـعْـضِـه رَوَاحٌ

والـعـيـشُ فـي طُـولِـه تَـعْـذِيـبُ

وكــلُّ مَــن غَــالَــبَ الـمـنَـايَـا

والــدَّهْــرَ أو رَيـبَـه مَـغْـلُـوبُ

وفــي الـجَـدِيـدَيـن كُـلَّ يَـوْمٍ

لِـكُـلِّ ذِي أَجَــلٍ تَـقْـريـبُ

مَـن يُـسـرِرِ الـيـومَ يَـلْـقَ كُـرْهًـا

غَـدًا وتَـعْـرِضْ لَـه الـخُـطُـوبُ

لا يــعــوزُ الــشَّــرَّ مَــن بَـغَـاه

والــنَّــاسُ مَـن سَـبَّـهـم مَـسْـبُـوبُ

الدُّرّ الفريد (مط)٣٩٠/٩، و(مخ) ١٥١/٥، وينظر ما بهامش المطبوع من مصادر.

عنترة بن شَدَّاد (ت ٢٢ ق. هـ)

(١٢)

قال: [من الوافر]

ألـسـتُـمْ بـالـدُّيـونِ إذا الـتَـقَـيـنَـا

وجَـدْنَـاكُـم أنــدَّ مِـن الـنَّـعَـامِ

الشرح: أَنَدّ:أي أكثر تفرقًا وشرودًا. ينظر تاج العروس ٢١٧/٩.

الدُّرّ الفريد (مط) ١٠١/٤، و(مخ) ٢١٣/٢، وورد البيت في مخطوط الدُّرّ الفريد هكذا: "بالدين"، وهو خطأ، والصواب ما ورد في المطبوع.

طُفَيل الغَنَوِيّ (ت ١٣ ق . هـ)

(١٣)

قال: [من الطويل]

ولا تَـمْـنَـعَنَّ الـدَّهْـرَ مَـاءَ عَـمَرْتَـهُ

وإن كانَ أَوْلَى النَّاسِ بالماءِ عَامِرُهْ

الدُّرّ الفريد (مط) ٤٥٦/١٠، و(مخ) ٥/ ٣٤٦.

(١٤)

وقال: [من الطويل]

فَـخَـلِّ قُـرَيـشًـا تَـقْـتَـتِـلْ إنَّ مُلْكَها

لَـهَـا وَعَـلَـيـهَـا حَـرْبُـهـا وَسَـلامُـهَـا

الدُّرّ الفريد (مط)٧/٤٨١، و(مخ) ١٨٤/٤ .

زُهير بن أبي سُلْمى (ت ١٢ ق . هـ)

(١٥)

قال: [من الطويل]

مُنِيلُ المنى ضخمُ القِرَى أسَدُ الشَّرَى

كريمُ الجَنَى عَالِي الذُّرَى مُنْتَهى الرَّكبِ

الدُّرّ الفريد (مط)١/١٨٧، و(مخ) ١/٥٠.

(١٦)

وقال: [من الكامل]

الـوُدُّ لا يَـخْـفَـى وإن أخـفـيتَـه

والـبـغْـضُ تُـبـديـه لـك الـعَـيـنـانِ

الدُّرّ الفريد (مط)٤/١٩٤، و(مخ) ٢٤٨/٢ .

قيس بن الخَطِيم (ت ٢ ق . هـ)

(١٧)

قال: [من الطويل]

سَأمْضِي ومَا بالموتِ عَارٌ عَلَى الفتَى

إذا مَـا نَـوى خَـيرًا وَجَـاهَـدَ مُسلما

فإنْ عشتُ لم أندمْ وإن مُتُّ لم ألَمْ

كَفَى بكَ ذلًا أن تَعِيشَ وتُرْغَمَا

الدُّرّ الفريد (مط)٦/٣٩٩، و(مخ) ٣/٣٤٤، ونهاية الأرب ٢٠/٤٢٠ كما في هامش المطبوع، وبينهما البيت الآتي:

وآسـى الـرِّجـالَ الصَّالحينَ بنفسِهِ

وفـارقَ مـثـبورًا وخـالَـفَ مجرما

وورد البيت الأول في نهاية الأرب برواية: " نوى خيرًا" .

أبو قيس بن الأَسْلت (ت ١ هـ)

(١٨)

قال: [من الوافر]

ومَــا زِلْــنَـــا جَـحَـاجِـحَـةً مُـلـوكًـا

يـديــنُ لـنــا الـمـلـوكُ ولا نـديـنُ

الدُّرّ الفريد (مط)١٠/٣٩٢، و(مخ)٥/٣٢٧.

قيس بن زُهير (ت ١٠ هـ)

(١٩)

قال: [من المتقارب]

تـركـتُ الـنِّـهـابَ لأهْـلِ الـنِّـهَـاب

وأكـرمـتُ نَفْسِي عَلَى ابـن الحَمِق

الشرح: النهاب: جمع نَهب، وهي الغنيمة . تاج العروس ٤/٣١٨- ٣١٩.

الدُّرّ الفريد (مط)١/٣٤٦، و(مخ) ١/١٢١.

النَّمِرُ بن تَوْلَب (ت ١٤ هـ)

(٢٠)

قال: [من البسيط]

ألـيـسَ ألأم مَـن خُـطَّـتْ حَـواجِـبُـهُ

عَـلَـى مُـحَـيَّـاهُ هَـذا الـحَـيُّ مِـن أسَـدِ

قَـوْمٌ بَنَى الله بَيتَ الـلُّـؤمِ فَوْقَهم

فَـلَـيْـسَ نَـاقِـلَـه مِـنهم إلَـى أحَـدِ

الدُّرّ الفريد (مط)٨/٣٧٦، و(مخ)٤/٣٤٥.

الشَّماخ بن ضِرَار الذُّبياني (ت ٢٢ هـ)

(٢١)

قال: [من الرجز]

وَهْـيَ إذَا أَنْبَضْـتَ فِيهَا تَسْجَعُ

تَـرنُّـم الثُّـكـلى أَبَــتْ لا تَـهْـجَـعُ

الـروايـة: ورد البيت في إصـلاح المنطق برواية: "ترنم النحل"، وورد في التشبيهات برواية: " أنبضت عنها".

الشرح: أنبضت: أَنْبَضْتُ القوسَ وأَنْبَضْتُ بالوَتَرِ، إذا جذبتُهُ ثمّ أرسَلْتَه لتَرِنّ. تاج العروس ٦٦/١٩.

وتسجع: تردد الصوب في تطريب، لا تهجع: لا تنام. تاج العروس تاج العروس ١٨١/٢١، ٣٨٤/٢٢، الدُّرّ الفريد (مط)٣٤٩/٢، و(مخ) ٢٩٤/١، وهو في التشبيهات ١٤٠، وديوان المعاني ٨٧/٢،ونهاية الأرب ٢٢٧/٦، والبيت معه بيت آخر بلا نسبة، وباختلاف في روايته في بعض المصادر الآتية، منها: إصلاح المنطق ٣١٠، والفاضل ٤٨، والتذكرة الحمدونية ٣٧٧/٥، والبيت هو:

مـا لـك لا تـرمـي وأنــت أنــزَعُ

وهــي ثــلاثُ أذرُعٍ وإصـبَـعُ

مُتَمِّم بن نُوَيْرَة (ت ٣٠ هـ)

(٢٢)

قال: [من الطويل]

وإنّـي إذا مَا الطَّامحُ الـرَّأسِ رَابَنِي

طَبيبٌ بِـدَاءِ الـرَّأسِ أَو مُتَطَبِّبُ

مَـعِي مِبْضَـعٌ لـلـنَّـاظرينَ أُعِـدُّهُ

وكَـيٌّ يُصيبُ الأَخْـدَعيـنِ مُـنَـقِّـبُ

الرواية: ورد البيت الثاني في الدُّرّ الفريد ٢٩٣/٩ برواية: "وكيف يصيب".

الشرح: الأخدعان: عِرْقَانِ خَفِيَّانِ فِي مَوْضِعِ الحِجَامَةِ من العُنُقِ، وقالَ اللِّحْيَانِي: هُمَا عِرْقَانِ فِي الرَّقَبَةِ، وقِيلَ: هُمَا الوَدَجَانِ. تاج العروس ٤٨٨/٢٠.

الدُّرّ الفرِيد (مط)١٧١/١٠، و(مخ) ٢٥٨/٥، والثاني فيه ٢٩٣/٩، و(مخ) ١١٧/٥، ويضافان للقصيدة المذكورة في ص ٨٦ من الديوان

لَبيد بن ربيعة (ت ٤١ هـ)

(٢٣)

قال: [من الطويل]

وفـي غَـابـرِ الأَيَّـام مَـا يَعِظُ الفَتَى

ولا خَيرَ فِيمَن لَم تَعظْهُ التَجَارِبُ

الدُّرّ الفريد (مط)٢٧٨/١٠، و(مخ) ٢٩٠/٥.

الأعور الشَّنِّي (ت ٥٠ هـ)

(٢٤)

قال: [من الطويل]

وَقَـد يُحمَدُ السَّيفُ الـدَّدَانُ لِغِمْدِه

وتَـلـقَـاه رَثّــا غـمـدُه وهـو قَـاطِـعُ

الشرح: الدَّدَانُ: السَّيْفُ الكَهامُ، وهُوَ الَّذِي لا يَمْضِي ... وقِيلَ: الدَّدانُ مِن السُّيوفِ: القَطَّاعُ، فَهُوَ (ضِدٌّ) . قلْتُ: الَّذِي قالَهُ ثَعْلَبُ: إنَّ الدَّدان مِن السُّيوفِ الَّذِي يُقْطَعُ بِهِ الشَّجرُ". تاج العروس ٦/٣٥.

الدُّرّ الفرِيد (مط) ١٥/١٠، ومخ ١٩٨/٥، وله نتفة في الديوان تشبهه برقم (٨)، ص ٢٦ .

عمرو بن أحمرَ الباهِليّ (ت ٧٥ هـ)

(٢٥)

قال: [من الطويل]

إذا قلتُ: أسْلُو أو صَحَا القلبُ شَاقَنِي
بِـذِي نُـجُـبٍ لـلـغَـانِـيـاتِ طُـلـولُ
وَشـى بابنةِ المعَنَّى لُبَنى وعَابَهَا
إلـيَّ نِـسَـاءٌ مَـا لَـهـنَّ عُـقُـولُ
إذا عِبْنَهَا زَادَتْ عَلَيَّ كَرَامَةً
وواصَلْتُهَا إنّي لَهَا لَوَصُولُ

الدُّرّ الفَريد (مط)٥٥/٣، و(مخ) ١٨/٢، وورد البيت الثاني في المطبوع هكذا: " ما بهن".

الحَارِثُ بن خالد المخزُومي (ت ٨٠ هـ)

(٢٦)

قال: [من الوافر]

إذا بَخِلَتْ عَلَيَّ أَقُولُ سِرًا
لنفسِي: سَوفَ إن بَخِلَتْ تَجُودُ
أَعَلِّلُهَا وأُسِرُّ وَجْدًا
شَبِيهَ الموتِ أَهْوَنُه شَدِيدُ
عَلَى تَصْرِيدِ نَائِلِكم يَزِيدُ
فَمَا بَرِحَ الهَوَى لَكَ مِن فُؤَادِي

الشرح: التصريد: التقليل. تاج العروس ٢٧٥/٨.

الدُّرّ الفَريد (مط) ٣٨٣/٢، و(مخ) ٣٠٥/١.

(٢٧)

وقال: [من الطويل]

لَهَا الذِّكْرُ من نَفْسي على كلِّ حالةٍ
رخاءٍ مِن الأَيَّامِ أَوْ من شَديدِهَا
عَلَى بُخْلِها إن كَانَ بُخْلا وجودُها
أَهيمُ بها في النَّأْي والقُرْبِ إنْ دَنَتْ

الدُّرّ الفَريد (مط)٥٢/٥، و(مخ) ٢٠/٣، وفي البيت الثاني إقواء.

أبو صخر الهُذَلِيّ (ت ٨٠ هـ)

(٢٨)

قال: [من الطويل]

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيرِ عِنْدَ مَبِيتِهَا
نَوى القَسْبِ يُلْقَى عِنْدَ بَعْضِ المآدِبِ

الدُّرّ الفَريد (مط) ٤١٧/١، و(مخ) ١٥١/١، وينظر ما بهامش المطبوع من مصادر.

المتوَكِّل اللَّيْثِيّ (ت ٨٥ هـ)

(٢٩)

قال: [من البسيط]

الزَّاجِرونَ عن الفَحْشاءِ جاهلَهم
إنَّ الخَنَا لا يُواتي صَالِحَ الشِّيَمِ

الدُّرّ الفَريد (مط)٩٨/٤، و(مخ)٢١٢/٢.

(٣٠)

وقال: [من الوافر]

ألا مَنْ مُبلِغٌ دأبَ ابنِ كُرْزٍ
أبا الخَنْسَاءِ رَائِدَةِ الظَّليمِ
فلا تَفْخَرْ بِأَحْمَرَ واطَّرِحْه
فَمَا يَخْفَى الأَغَرُّ مِن البَهِيمِ
فعبدُ اللهِ شَرٌّ مِن أَبيه
كُراعُ زَيدٍ في عُرْضِ الأَدِيمِ

الرواية: ورد البيت الأول في معجم الأدباء برواية: " ذائدة الظليم".

(٣) وورد البيت الثالث في معجم الأدباء

هكذا:" فعند الله سرّ من أبيه".

الشرح: الظَّليمُ، كَأَمِيرٍ: الذَّكَرُ من النَّعامِ، قَالَ ابنُ دُرَيْدٍ: سُمِّيَ بِهِ؛ لأَنَّهُ يُدْحِي فِي غَيْرِ مَوْضِعِ تَدْحِيَةٍ، وقَالَ الرَّاغِبُ: سُمِّيَ بِهِ لاعْتِقَادِ أَنَّه مَظْلُومٌ للمَعْنى. تاج العروس ٤٠/٣٣، والبهيم: الأسود. تاج العروس ٣١٢/٣١، والكَرَعُ: السَّفِلُ مِنَ النَّاسِ ... والكَرّاعُ كشَدّادٍ: مَنْ يُخادِنُ، وَفِي بعضِ الأُصُولِ مَن يُحادِثُ السَّفِلَ مِنَ النّاسِ. تاج العروس ١١٥/٢٢، ١١٧، والأديم: الوجه. ينظر تاج العروس ١٩٣/٣١.

الدُّرّ الفريد (مط)٨/٨، و(مخ) ١٩٦/٤، والأبيات بلا نسبة في معجم الأدباء ٢١٤٥.

مِسْكين الدَّارِمِيّ (ت ٨٩ هـ)

(٣١)

قال : [من الطويل]

تَـظَلُّ الأُسُـودُ الـضَّـاريـاتُ تَهَابُني ... ويَكْظِمُ من بعضِ الزَّئِيرِ شُجَاعُهَا

وأمـنـعُ نَـفْـسِـي مـن أُمُـورٍ كَثِيرةٍ ... إذا مَا نُفوسُ النَّاسِ قَلَّ امتنَاعُهَا

الدُّرّ الفريد (مط)٣٦٤/٥، و(مخ) ١٤٣/٣، والبيت الثاني فيه (مط) ١٥٠/١٠، و(مخ) ٢٥١/٥، ولهما ما يشبههما في الديوان تحت رقمي: ٣٩، ٤٠، ص ٧١، ٧٣.

زَيْدُ الخَيل (ت ٩٠ هـ)

(٣٢)

وقال: [من الطويل]

لَعَمْرِي لَقَدْ نجيتَ سَعْدَ بنَ مَالِكٍ ... عَلَى سَاعَةٍ فِيها الإِيَابُ حَبِيبُ

الدُّرّ الفَرِيد (مط) ٤٢٣/٩، و(مخ) ١٦٣/٥.

(٣٣)

وقال: [من الوافر]

ومـا حـبُّ الـحَـيَـاةِ يُطِيـلُ عُـمْـرِي ... ولا تَـأمِـيـلُـكـم مَــوتـي يُـمِـيـتُ

الدُّرّ الفريد (مط) ٣٨٥/١٠، و(مخ) ٣٢٥/٥، وكان البيت مكتوبًا على سوطه.

(٣٤)

وقال: [من البسيط]

عَشقتُ طَعْنَ القَنَا والخَيلُ جَائلَةٌ ... فصِرْتُ أُدْعَى لَهَا بالعَاشِقِ الدَّنِفِ

وَمَـا شرُفتُ بِقَومِي بَل هُمْ شَرُفوا ... بِـمَـا بلغتُ مِـن العَلياءِ والـشَّـرفِ

الدُّرّ الفَرِيد (مط)٣٨٩/٤، ٢١٢/٧، و(مخ) ٣٢٠/٢، ٨٠/٤.

شَبيب بن البرصاء (ت ١٠٠ هـ)

(٣٥)

قال: [من الطويل]

ولـيـسَ لمالِي دُونَ حَقِّي كَرِيمةٌ ... تَــعِـزّ ومَــا فِـيـه عَـلَـيَّ كَـرِيـم

الدُّرّ الفَرِيد (مط) ٣٢٥/١٠، و(مخ) ٣٠٦/٥.

(٣٦)

وقال: [من المجتث]

لا تَـحْـقِـــــرَنَّ شَـبـيـبًـا ... كـم سـاقَ خَـيْـرًا شَـبـيـبُ

الدُّرّ الفَرِيد (مط) ١٣٧/١١، ومخ ٤٠٩/٥.

عُوَيف القَوَافي (ت ١٠٠هـ)

(٣٧)

قال: [من الوافر]

شَرِبْنَا مِن دِمَاءِ الحَيِّ كَلْبٍ
بِأَطْرَافِ القَنَا حَتَّى رَوِينَا

قَتَلْنَا بِقَتْلانَا رِجَالا
وأَبكَينَا بِأَعْيُنِنَا عُيونَا

الدُّرّ الفرِيد (مط) ١٩/٧، و(مخ) ٦/٤، وتضاف النتفة لرقم (٢٨)، ص ١٥٣ من ديوانه. وقال ابن أيدمر: يضرب في أخذ الثأر والاقتصاص من الأعداء.

عُمَرُ بنُ لَجَأٍ التَّيميّ (ت ١٠٥ هـ)

(٣٨)

قال: [من مجزوء الكامل]

ولَبِسْنَ مِن قَتَمِ العَجَا
جِ سَرَابِلا مَعها سَرَابِلُ

كدُخَانِ مُصْرَدَةٍ يُشَبْـ
ـبُ وقودُها والنَّارُ شَامِلُ

الدُّرّ الفرِيد (مط) ١٣٩/١، و(مخ) ١/ ٣٣.

نُصَيبُ بن رَبَاح (ت ١٠٨ هـ)

(٣٩)

قال: [من الوافر]

ظَلَلْنَا عِنْدَه في خَيْرِ مَثْوَى
فَلَمْ أملل ولم يَملَلْ صِحَابِي

ولَكِنَّ المسَافِرَ حِينَ يَقْضِي
حَوَائِجَه يُوَكَّل بِالإِيَابِ

الدُّرّ الفرِيد (مط) ١٥٢/٧، و(مخ) ٥٦/٤.

(٤٠)

وقال: [من الكامل]

أهوَى هَوَاه ولا أحبُّ خِلافَهُ
ويرومُ في كلِّ الأمورِ خِلافي

صاحبتُه عَامَين لا وحياتِهِ
مَا كان في العامين يَومٌ صَافِ

الدُّرّ الفرِيد (مط)٤٩/٥، و(مخ) ١٩/٣.

(٤١)

وقال: [من الطويل]

ألا إنَّني رَاضٍ بِمَا فَعَلَتْ جُمْلُ
وإنْ كَان لي فِيه البَلِيَّةُ والقَتْلُ

فَكِرُّوا عَلَيَّ القَولَ فيها، فَإنَّنِي
رأيتُ الهَوَى قِدْمًا يُجدِّدُهُ العَذْلُ

مَا كَان حُبِّيها لِبَذْلٍ رَجَوْتُه
لَدَيْهَا، فَأَخْشَى أَن يُغَيِّرَه البُخْلُ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في الموشى برواية: "بما حكمت".

(٢) وورد البيت الثاني في الموشى برواية: "عليّ العذل ... الهوى فيها".

(٣) وورد البيت الثالث في الموشى برواية:

وما جئتها يومًا لبذلٍ رجوته
لديها، فأخشى أن يُعيّره البخلُ

الدُّرّ الفرِيد (مط)٦٧/٥، و(مخ) ٢٦/٣، وبلا نسبة في الموشى ١٣٨، وورد البيت الثاني في المطبوع هكذا: على القولِ ... يحدده"، وسقطت كلمة:"لديها" من البيت الثالث في المطبوع،

واعتمدت رواية المخطوط.

(٤٢)

وقال: [من الطويل]

سَـواءٌ عَلَينا حينَ نَـركَـبُ خَيْلَنا
رُؤوسَ الجِبَالِ المشْمَخِرَّةِ والسَّهْلُ

الدُّرّ الفَرِيد (مط)٦/٤٥٥، و(مخ) ٣/٣٦٨.

العَرجِيّ (ت ١٢٠ هـ)

(٤٣)

قال: [من الوافر]

إذا مـا الـخَـصْمُ جَـارَ فَـقُلْ صَوَابًا
فـإنِ الـجَـوْرَ يُـدْفَـعُ بـالـصَّـوَابِ
ومـا الـدُّنـيـا لـصاحِـبـها بـحَـظٍّ
سِـوَى حَـظِّ الـبَـنَـانِ مِـن الـخِـضَـابِ
ولا بُـعْـدِي يُـغَـيِّـرُ حَـالَ وُدِّي
عَـن الـعَـهـدِ الـكَـريـمِ ولا اقـتِـرَابِـي
ولا عـنْـدَ الـرَّخَـاءِ أَخُـونُ يَـوْمًـا
ولا فـي فَـاقَـةٍ دنـسـتْ ثِـيَـابِـي
ولا يَـغْـدُو عَـلَـيَّ الـجَـارُ يشكُو
أذاتِـي مَـا بَـقِـيتُ ولا اغْـتِـيَـابِـي
وإنِّـي لا يَـغُـولُ الـنَّـأْيُ وُدِّي
ولَـو كُـنَّـا بِـمُـنْـقَـطَـعِ الـتُّـرَابِ

الرواية: (١) ورد البيت الأول في الصداقة والصديق برواية: " يدمغ بالصواب".

(5) ورد البيت الخامس في الصداقة والصديق برواية: "أذاتي مَا".

الدُّرّ الفَرِيد (مط)161/3، و(مخ)57/2، والصداقة والصديق 207، وورد في المطبوع:"إذا بي"، والتصحيح من المخطوط.

عُروة بن أُذَينة (ت ١٣٠ هـ)

(٤٤)

قال: [من البسيط]

فغطِّنِي جَـاهِـدًا واجـهـدْ عَـلَـيَّ إذا
لاقيتَ قَـوْمَـك فانظرْ هَـلْ تغطِّيني

الدُّرّ الفَرِيد (مط) ٨/١٣، و(مخ) ٤/١٩٩، ويضاف للقصيدة رقم (٣)، ص ١١٠، أو القصيدة رقم (٥٠)، ص ٣٨٣، أو رقم (٥١)، ص ٣٨٩.

ابن ميَّادة (ت ١٤٩ هـ)

(٤٥)

قال: [من الطويل]

تُباهِي بها الأَرْضُ السَّماءَ إذا مشتْ
عَلَيها وتحيي غشيَةَ المتماوتِ

الدُّرّ الفَرِيد (مط) ٦/٢٧ - ٢٨، و(مخ) ٣/١٩٩، ويوضع أخيرًا في المقطعة رقم (٣) في استدراك هلال ناجي المنشور في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ١/١٥٩، والمقطعة له في الدُّرّ الفَرِيد.

الحُسَين بن مُطَير الأسديّ (ت ١٦٩ هـ)

(٤٦)

قال: [من البسيط]

١- كـأن جُـودَكَ جُـودُ الـنَّـاسِ كُلِّهِمُ
وأنـتَ والأبُ مَـنْـحُـوتَـانِ مِـن عُـودِ

نصوص شعريَّة جديدة مستدركة من كتاب الدُّرّ الفريد وبيت القصيد (الحلقة الثانية)

٢ـ صَلَّى لجُودِكَ جُودُ النَّاسِ كُلِّهِمُ

فَصَارَ جُودُكَ مِحرابًا لذي الجُودِ

٣ـ إلامَ يَبْقَى فَضْلٌ ولا جُودٌ ولا كَرَمٌ

إلاَّ سَبقتَ إليه كُلَّ مَوجُودِ

ظ الدُّرّ الفرِيد (مط) ٢٢٧/٥، و(مخ) ٨٨/٣، وتضاف الأبيات للقصيدة رقم (١٤)، ص ٤٥ في ديوان الحسين بن مطير ، وورد البيت الثالث في مطبوع الدُّرّ الفرِيد محرفًا هكذا: " لم يبقى" .

(٤٧)

وقال: [من الطويل]

ولا تستثرْ عوَر الكلام فإنَّه

كمن ينطِقُ العوراءَ من يستثيرُها

الدُّرّ الفرِيد (مط)٤٥٣/١٠، و(مخ) ٣٤٤/٥، وورد في المطبوع هكذا:"ولا تستثير".

(٤٨)

وقال: [من الطويل]

وما سَادَ مَعْنٌ في ربيعةَ وَحْدَها

ولكنَّ مَعْنًا سَاد في النَّاسِ أجْمَعَا

الدُّرّ الفرِيد (مط) ٣٩٢/١٠، و(مخ) ٣٢٧/٥.

أبو عَطَاء السِّنْدِيّ (ت ١٨٠ هـ)

(٤٩)

قال في اللسان: [من الطويل]

أقلِّبُه كيلا يكُنَّ بحبسِهِ

وأبعثُه في كُلِّ حَقٍّ وبَاطِلِ

الدُّرّ الفرِيد (مط)٣٧/٤، و(مخ) ١٩٠/٢، والبيت له في التذكرة الحمدونية ٢٣٨/٢.

أبو حَيَّة النُّمَيرِيّ (ت ١٨٣ هـ)

(٥٠)

قال: [من البسيط]

لا مُنْكِرٌ لقبيحٍ منكَ أعرفُهُ

أُحدِّثُ النفسَ مَسْرورًا بذكركمُ

إنِّي أراهُ إذا أرضاكَ إحْسَانَا

حتَّى كأنَّ الذي ما كانَ قد كانا

الدُّرّ الفرِيد (مط)١٨٥/٢ - ١٨٦، و(مخ) ٢٤/١/١، وينظر ما بهامش المطبوع من مصادر.

المؤَمَّل بن أُميل المحاربيّ (ت ١٩٠ هـ)

(٥١)

قال: [من البسيط]

ما كَانَ لولا اعتِقَادِي مَحْضُ وُدُكُم

يَقْضِي عَلَيَّ بهذا غيركم بشرُ

الدُّرّ الفرِيد (مط)٢٣٧/٣،و(مخ) ٨٥/٢، ويضاف للقصيدة رقم (١٣)، ص ٢٠٠ في ديوانه المنشور في مجلة المورد، مج ١٧، ع١، ١٩٨٨م.

(٥٢)

وقال: [من الكامل]

لا تحقرَنَّ من الأمورِ صغارَها

إنَّ الصِّغارَ غدًا يَصِرنَ كِبَارَا

واعلمْ بِأَنَّ كبارَها اللاَّتي تَرَى

قد كُنَّ عندَكَ قبلَ ذاكَ صِغَارَا

وإذا الأقاربُ أذْنبُوا عن زلَّةٍ

منهم فكنْ لذُنوبِهم غَفَّارَا

وإذا غنيتَ فلا تكنْ بَطِرَ الغِنَى
وإذا افتقرتَ فَلا تَكُن خَوَّارَا
وإذا استشارَكَ مُقْتَدٍ بَل واثِقٌ
فأشِرْ عَلَيه وكُن لَه نَظَّارَا
وتَجَنَّبِ الأَشْرارَ لا تَصْحَبْهُم
وإذا صاحبتَ فصاحبِ الأخيارَا
وانطِقْ إذا أبصرتَ مَوضعَ مَنْطِقٍ
وإذا نطقتَ فَلا تَكُن مِهْذَارَا
وإذا استجارَكَ مَعْشَرٌ فَأجِرْهمُ
إنَّ الكريمَ إذا استُجِيرَ أَجَارَا
وارعَ الصَّدِيقَ وإن تَقَادَمَ عَهْدُهُ
وانكِ العَدُوَّ وكُنْ لَه ضَرَّارَا

الدُّرّ الفرِيد (مط)١٣٨/١١، و(مخ) ٤١٠/٥.

(٥٣)

وكتب إلى الملك الكامل: [من الكامل]

يا مَن يُريدُ من القيانِ صيانةً
ظَنٌّ لعَمْرِكَ بالقِيانَ كَذوبُ
حلَفتَ قَينَتَكَ التي عُلِّقتَها
أن لا يُلِمَّ بِقَلْبِهَا مَحْبُوبُ
وَظَنَنْتَ أنَّ يَمينَها لَكَ بَرَّةٌ
هَيهَاتَ تِلْكَ بَنَانها مخضُوبُ

الدُّرّ الفرِيد (مط)٣٠٤/١١، و(مخ) ٤٧٣/٥، وورد في المطبوع هكذا: "قينك إذا".

السَّرِيُّ الرَّفَّاء (ت ٣٦٦ هـ)

(٥٤)

قال في مريض: [من المنسرح]

ألبسَكَ اللهُ في اختلافِ الجديـ
ـدينِ ثيابًا من حفظِهِ جُددَا
وحالُكَ اليومَ غيرُ حالِكَ بالـ
أمسِ وأرجو لكَ المزيدَ غدَا
لا جعلَ اللهُ للرَّدى سببًا
فيكَ ولا للأذى عليكَ يَدَا
وحالفَ السوءُ من أرادَ بكَ السـ
ـسوءَ وإن لم يُردهُ مُعتمِدا

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في المنتحل برواية: "فحالك"، وورد في الدُّرّ الفرِيد (مط) ٦٢/٦، و(مخ) ٢١٣/٣ برواية:" حالك".

الدُّرّ الفريد (مط)٦٥/٤، ومخ ٢٠٠/٢، والبيتان ٢، ٣ فيه ٦٢/٦، و(مخ) ٢١٣/٣، وفي المطبوع تخريج للأبيات بلا نسبة على المنتحل ٢٨٢، ولعلها تابعة للقصيدة رقم (١٣٣)، ص ٦٩/٢ (ط. الحسني)، ورقم (١٢١)، ص ١٤٨ (ط. كرم البستاني).

(٥٥)

وقال: [من الطويل]

ومَن لَم يَكُن مُسْتَيقِنًا أنَّ مَا يَرَى
من العُمْرِ فانٍ فهو ليس بذِي عَقْلِ

الدُّرّ الفريد (مط) ٤٢٥/١٠، و(مخ) ٣٣٨/٥.

أبو طالب المأمونيّ (ت ٣٨٣ هـ)

(٥٦)

قال : [من الطويل]

بذلتُ لهم رُوحي فما قنعُوا بها
أما علمُوا أنّي بَذلْتُ لهم جُهدي

الدُّرّ الفريد (مط)١٧٦/٥، و(مخ) ٦٨/٣.

(٥٧)

وقال : [من الخفيف]

وإذا ما النُّفوسُ زُفَّت إلى الآ

جالِ كانتْ لها الرؤوسُ نِثارا

الدُّرّ الفريد (مط)٦٨/١٠، و(مخ) ٢١٩/٥.

ابن نُبَاتَةَ السَّعْدِيّ (ت ٤٠٥ هـ)

(٥٨)

قال: [من البسيط]

مَن يَسْألِ اللهَ وُدًّا غير منتقصٍ

فَلَيسَ يَسْألُ إلاَّ وُدَّ أمْثالي

الدُّرّ الفريد (مط)٣٩٣/٩، و(مخ) ١٥٢/٥، وفي المطبوع:" منقص"، ولعله تابع للمقطوعة رقم (٨)، ص ٥٩٣/٢ من الديوان.

(٥٩)

وقال: [من الطويل]

رَأيْتُ أبَا نَصْرٍ يُثَمِّرُ مَالَه

ولا تَحْفَظُ الأيَّامُ مَا هُو حَافِظُ

وإنَّ امرأً تَطْوِي الحَيَاةُ بَقَاءَهُ لَفِي

عِظَةٍ لَو أيْقَظَتْهُ المَواعِظُ

الدُّرّ الفريد (مط) ٢٧٩/٦، و(مخ) ٢٩٧/٣.

ابن شَرَف القيروانيّ (ت ٤٦٠ هـ)

(٦٠)

قال: [من السريع]

دَعْني وإنْ كَدَّرْتَ مِن عَيْشِي

وأنتَ صَافِي العَيْشِ مَسْعُودُهُ

يذهبُ من عُمري مَذْمُومُهُ

عَنِّي ومِن عُمْرِكَ مَحْمُودُهُ

الدُّرّ الفريد (مط)٢١٦/٣، و(مخ) ٢٧٦/٣.

(٦١)

وقال: [من الطويل]

مَددتُ له سِتْرَ التَّغَافُلِ بَيننَا

وأعرضتُ عن أشياءَ عِنْدِي عُلومُها

الدُّرّ الفريد (مط) ٢٦٦/٩، و(مخ) ١٠٦/٥.

ابن حَيُّوس (ت ٤٧٣هـ)

(٦٢)

قال: [من الطويل]

فَلا تَتَّخِذُوه بِذَنبٍ فَإنْ تَكُن

إسَاءَتُه سَهْوًا فإحسَانُه عَمْدا

الدُّرّ الفريد (مط) ١٥٢/٨، مج ٢٥٨/٤، ولعله من القصيدة رقم (٤٠)، ص ٢٢٣/١، أو من القصيدة رقم (٢٨)، ص ١٤٤/١.

(٦٣)

وقال: [من الوافر]

مَتَى يَرْجُو المشوقُ لَدَيك عَطْفًا

ووصلُك والثُّرَيَّا في مَكَانِ ؟

صُدودٌ وادِّعَاءُ هَوًى وَسُخْطٌ

بلا جُرْمٍ وبُعْدٌ في تَدَانِ !

الدُّرّ الفريد (مط)٢٤٧/٩، و(مخ) ٩٨/٥، وورد البيت الأول في المطبوع هكذا: "عطفاء"، ولعلهما من القصيدة رقم (١١٣)، ص ٦٤٢/٢.

ابن الخَيَّاط الدِّمشْقِيّ (ت ٥١٧ هـ)

(٦٤)

قال: [من البسيط]

١ـ عَادَانِيَ الدَّهْرُ وانسدَّتْ مَذَاهِبُهُ
فَصَارَ أَهْوَنُه عِنْدِي الذي صعبَا

٢ـ لَو كَان (للدَّهرِ عَيْنٌ) يَسْتَضِيءُ بِهَا
لعاينَ الدَّهرُ من أفعالِهِ العَجَبَا

٣ـ نَفْسِي التي تَملكُ (الأشياء) ذَاهبةٌ
فكيفَ آسَى عَلى شَيءٍ إذا ذَهبَا ؟

٤ـ مَن كَان يرغمُ دَهْرًا أَن يَرَى عَجَبًا
فإنَّني عِشْتُ دَهْرًا لا أَرَى عَجَبَا

٥ـ النَّاسُ كالنَّاسِ والأَيَّامُ وَاحِدَةٌ
والدَّهْرُ كالدَّهْرِ والدُّنيا لمن غَلَبَا

الرواية: (٤) ورد صدر البيت الرابع في زهر الأكم برواية: "من كان أبصر شيئًا أو رأى عجبًا".

(٥) وورد البيت الخامس فيه برواية:

النـاس كـالنـاس والأيـام واحـدٌ
والـهر كالهر والـدنيـا لمن غلبا

الدُّرّ الفرِيد (مط)١٨٩/٤، و(مخ) ٢٤٧/٢، والبيت الأول فيه ١٦٠/٧، و(مخ) ٥٩/٤، وورد البيت الخامس في المطبوع هكذا: " لمن رغبا" خلافًا لما في المخطوط، والبيتان ٤، ٥ بلا نسبة في زهر الأكم ٢٣٢/١، كما في هامش المطبوع، وورد البيت الأول في مطبوع الدُّرّ الفريد هكذا:"وانسرت"، ومكان النقاط بياض بالمخطوط والمطبوع، وتممته اجتهادًا، ولعل الأبيات من القصيدة رقم (١٦)، ص ٦٤ في الديوان.

ابن حكينا البرغوث (ت ٥٢٨ هـ)

(٦٥)

قال: [من البسيط]

دَعُوه لا تَعْذلُوه في مُماطَلَتِي
أَنَا أَحَقُّ وَحَقِّ اللهِ مَنْ عَتَبَا

وَلاَ تَلومُوهُ فِي وَعدٍ يُرَدِّدُهُ
في وَقتِ مَدْحِي لَه عَلَّمْتُهُ الكَذِبَا

الرواية: ورد صدر البيت الأول في الدُّرّ الفرِيد وهما فيه ٤٠١/٥، و(مخ) ١٥٧/٣ برواية: "تفضلوا واعذروه في مماطلتي". ووردفي معاهد التنصيص هكذا:"أنا أحقُّ وحقِّ اللهِ مَنْ عتبا".

الدُّرّ الفرِيد (مط)٤٥٦/١٠، و(مخ) ٣٤٦/٥، وهما فيه (مط) ٤٠١/٥، و(مخ) ١٥٧/٣، وهما في معاهد التنصيص ١١٣/١كما في هامش المطبوع.

(٦٦)

واعتذر إليه زائره قائلاً: أثقلْتُ وأبرمتُ في طول المقام، فقال: [من الوافر]

لَئِنْ عَدَدْتَ إبرامًا وثقْلًا
زياراتٍ بِهِنَّ رَفَعْتَ قَدْرِي

فَمَا أَبْرَمْتَ إلاَّ حَبْلَ وُدِّي
ولا أَثْقَلْتَ إلاَّ ظَهْرَ شُكْرِي

الدُّرّ الفرِيد (مط) ٨٣/٩، و(مخ) ٣١/٥، وورد البيت الثاني في المطبوع هكذا:" ولا ثقلت".

(٦٧)

وقال: [من الطويل]

خُذِ الشُّكْرَ بالبِرِّ الدَّنِيِّ فَرُبَّما

تلاشَتْ وبارتْ بالكَسَادِ الصَّنائعُ

ولا تَحْمِدُوا شُحَّ النُّفُوسِ فَإِنَّمَا

طريقُ المنايا أن تَشِحَّ الطَّبائعُ

الدُّرّ الفريد (مط) ١٣٤/٦، و(مخ) ٢٤٢/٣.

(٦٨)

وقال: [من البسيط]

أزورُه غيرَ مسرورٍ برُؤيَتِهِ

لكن أغيظُ به نَفْسِي وأنْصَرِفُ

الدُّرّ الفريد (مط) ٣٤٤/٣، و(مخ) ١٢٥/٢.

طَلائع بن رُزِّيك (ت ٥٥٦ هـ)

(٦٩)

قال: [من الوافر]

سبقْنَا النَّاسَ حَتَّى مَا لِخَلْقٍ

إلى أَمَدٍ حَوَيْنَاه سَبِيلُ

الدُّرّ الفريد (مط)٤٠٤/٦، و(مخ)٣٤٧/٣.

سعد بن محمد الصيفي، حَيص بيص

(ت ٥٧٤ هـ)

(٧٠)

قال: [من الطويل]

حَرَامٌ عَلَينَا أَنْ نُقِيمَ

كُونُ بها الحُرُّ الكَريمُ ذَليلُ

سَنَرْحَلُ عَنْهَا والدُّمُوعُ سَوَاجِمٌ

عَلَيها وفي الأحشَا جَوًى وغَليلُ

الدُّرّ الفريد (مط ٧٨/٦ – ٧٩، و(مخ) ٢٢٠/٣، ولعلهما من القصيدة رقم (٣١٥)، ص ٢٤٦/٢، أو رقم (٣٢٥)، ص٢٥٦/٢ من الديوان.

ابن عُنَين الدِّمشْقِيّ (ت ٦٣٠ هـ)

(٧١)

قال: [من المتقارب]

تَنَوَّلْتَ أَبْعَدَ مَا تَرْتَجِي

وَأَدْرَكْتَ غَايَةَ مَا تَطْلُبُ

الدُّرّ الفريد (مط) ٤٤١/٥، و(مخ) ١٧٢/٣.

(٧٢)

وقال: [من الطويل]

يحجُّونَ بالمالِ الذي يَجمعُونَهُ

حرامًا إلى البيتِ العتيقِ المحرَّمِ

ويزعُمُ كُلٌّ منهمُ أنّ وِزْرَه

يحطُّ ولكن معهم في جهنمِ

الدُّرّ الفريد (مط)٣٢١/١١، و(مخ) ٤٨٠/٥.

بَهاء الدِّين الإِرْبِلِّيّ (ت ٦٩٢هـ)

(٧٣)

قال: [من الخفيف]

لا يَغُرَّنَّكَ الحِسَانُ من الغِيـ

ـدِ وإن كُنتَ بالصَّبَابة مُغرَى

أنا جَرَّبْتُهنَّ حِينًا مِن الدَّهـ

ـرِ وقَلَّبْتُهُنَّ بَطْنًا وظَهْرَا

أنا مارستُهنَّ قولاً وفِعْلا

أنا عالجتُهنَّ وَصْلًا وهَجْرَا

فـرأيــتُ الـجـفـاءَ فِـيـهـن طَبعًا
وَرأيـــتُ الــوَفَــاءَ مِـنْـهُـنَّ غَـدْرَا

الدُّرّ الفَرِيد (مط)١١/٢٤٧، و(مخ) ٥/٤٥٥، ورد البيت الأول في المطبوع هكذا:" بالصّبَا مغرى"،ووردت الكلمة الأولى في البيتين ٢، ٣ فيه هكذا:"إني".

(٧٤)

وقال: [من الطويل]

أَأحـبـابَـنَـا إِنْ حَـــالَ بيني وبينَكُمْ
بِـعَـادٌ وَأَمْـسَـى الـوَصلُ رثَّـاجِـبَـالُـهُ
فَـمَـا أنـا فـي الدُّنيا بـأَوَّلِ عَـاشِـقٍ
تَـمَـنَّـى مِـن الأَيَّــامِ مَـا لا يَـنَـالُـهُ

الـدُّرّ الفَرِيد (مـط)٢/٥٠، و(مخ) ١/١٩٦، والبيت الثاني فيه (مط) ٨/٩٣، و(مخ) ٤/٢٣٢، وورد البيت الأول في المطبوع هكذا:"ثاحبا له".

(٧٥)

وقال: [من الكامل]

قَـالـوا: تركتَ الشِّعرَ قُـلْـتُ: تركتُه
فـحـزونُـه مـطـويَّـةٌ وسُـهـولُـهُ
لـم يبقَ مَـمْـدُوحٌ ولا مستحسَنٌ
يُـهْـوَى ولا أَهْـجُـو فَفِيم أقولُـهُ ؟

الدُّرّ الفَرِيد (مط) ٨/٢٣٦، و(مخ) ٤/٢٩٤.

***

الحواشي

(١) يقع مخطوط الكتاب في (٥) مجلدات خلا الفهارس التي أعدّها العلامة فؤاد سزكين، ونشره محققًا الأستاذ " كامل سلمان الجبوري" في (١٣) مجلدًا، منها مجلدان للفهارس .

(٢) ؟ينظر البحث الموسوم بالمستدرك على دواوين الشعراء الأقدمين من كتاب الفصوص لصاعد البغدادي للدكتور محمد الجوهري، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة ص ص ٦١٦ – ٦٢٢، ع ٣٠، ٢٠١١م، وقد أفدت هنا من الأسباب التي أبداها.

(٣) اعتمدت في تحديد تواريخ وفيات الشعراء على الموسوعة الشعرية، ولا يخفى أنها ربما تكون تواريخ تقريبية في بعض الأحيان.

المصـــادر

١- **إصلاح المنطق**:لابن السِّكِّيت (ت ٢٤٤ هـ)، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٤٩م.

٢- **أوهام المحققين**: محمد حسين الأعرجي، دار المدى للثّقافة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م

٣- **التّذكرة الحمدونية**: لمحمد بن الحسن بن حمدون (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٤- **تاج العروس من جواهر القاموس** : للمرتضى، الزّبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين ، سلسلة التراث، الكويت.

٥- **التشبيهات**: لأبي إسحاق بن أبي عون (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، كمبردج، ١٩٥٠م

٦- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**: عبد القادر ابن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م.

٧- **الدُّرّ الفَرِيد وبيت القصيد**: لمحمد بن أيدمر، مخطوط أشرف على طباعته مصورًا: فؤاد سزكين، فرانكفورت، ألمانيا، ١٩٨٨م، وتحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.

٨- **ديوان الأعور الشَّنّي** (ت ٥٠ هـ)، جمع وتحقيق: السيد ضياء الدين الحيدري، مؤسسة المواهب، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٩- **ديوان تأبط شرًا وأخباره** (ت ٨٥ ق. هـ)، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٤م.

١٠- **ديوان الحارث بن حِلِّزة** (ت ٤٣ ق. هـ)، تحقيق: مروان العطية، دار الإمام النووي، دمشق، ط١، ١٩٩٤م.

١١- **ديوان الحارث بن خالد المَخزُوميّ** (ت ٨٠ هـ)، جمع وتحقيق: يحيى الجبوري، مطبعة النعمان، النجف، العراق، ط١، ١٩٧٢م.

١٢- **ديوان الحُسين بن مُطير الأسدي** (ت ١٦٩ هـ)، جمع وتحقيق: حسين عطوان، دار الجيل، بيروت.

١٣- **ديوان ابن حكينا البرغوث** (ت ٥٢٨ هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: حلمي عبد الفتاح الكيلاني، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، الأردن، مج ١٢، ع٢، ١٩٩٧م.

١٤- **ديوان أبي حيّة النُّميريّ** (ت ١٨٣ هـ)، تحقيق: يحيى الجبوري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م.

١٥- **ديوان حيص بيص** (ت ٥٧٤ هـ)، تحقيق: مكي السيد جاسم، وشاكر هادي شكر، وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٤م.

١٦- **ديوان ابن حَيُّوس** (ت ٤٧٣ هـ)، تحقيق: خليل مردم بك، دار صادر، بيروت، ١٩٨٤م.

١٧- **ديوان ابن الخَيَّاط الدِّمشقيّ** (ت ٥١٧ هـ)، تحقيق : خليل مردم بك، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٥٨م.

١٨- **ديوان ذي الإصبع العدوانيّ** (ت ٢١ ق. هـ)، جمعه وحققه: عبد الوهاب العدواني، ومحمد نايف الدليمي، مطبعة الجمهور، الموصل، ١٩٧٣م.

١٩- **ديوان زيد الخيل الطَّائيّ** (ت ٩٠ هـ)، صنعة: أحمد مختار البرزة، دار المأمون للتراث، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، وتحقيق: نوري حمودي القيسي، ضمن كتاب شعراء إسلاميون، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٠- **ديوان السَّريّ الرَّفَّاء** (ت ٣٦٦ هـ)، تحقيق: حبيب حسين الحسني، دار الرشيد، العراق، وطبعة أخرى بعناية كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٢١- **ديوان شبيب بن البرصاء** (ت ١٠٠ هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: نوري حمودي القيسي، ضمن كتاب شعراء أمويون، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٢م.

٢٢- **ديوان ابن شَرَف القيروانيّ** (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: حسن ذكري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٣- ديوان الشَّمَّاخ بن ضِرَار الذُّبياني (ت ٢٢ هـ)، تحقيق: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

٢٤- ديوان الصَّاحب بهاء الدِّين علي بن عيسى الإربلي (ت ٦٩٢هـ)، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، مجلة الذخائر، ع ٦، ٧، ٢٠٠١م، وأعاد نشره في دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٥- **ديوان الصَّنَوْبَريّ** (ت ٣٣٤ هـ) ، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت ، ط١، ١٩٩٨م.

٢٦- ديوان أبي طَالب المَأْموني (ت ٣٣ هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: رشيد عبد الرحمن العبيدي، مطبعة الرشاد، بغداد، ١٩٨٩م.

٢٧- **ديوان طُفَيل الغَنَوي** (ت ١٣ ق . هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨م. وتحقيق: وحسان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٢٨- **ديوان طلائع بن رُزِّيك** (ت ٥٥٦ هـ)، جمعه وبوبه وقدم له: محمد هادي الأميني، مطبعة النعمان، النجف، ط١، ١٩٦٤م، وتحقيق: أحمد أحمد بدوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

٢٩- **ديوان عبيد بن الأبرص** (ت ٢٥ ق . هـ)، تحقيق: حسين نصار، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤م

٣٠- **ديوان العَرجيّ** (ت ١٢٠ هـ)،تحقيق وشرح: خضر الطائي، ورشيد العبيدي، الشركة الإسلامية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٥٦م. وتحقيق وشرح:

سجيع الجبيلي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٣١- **ديوان عروة بن أُذينة** (ت ١٣٠ هـ)، تحقيق: يحيى الجبوري، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٨١م.

٣٢- **ديوان أبي عَطاء السنديّ** (ت ١٨٠ هـ)، جمع وتحقيق: قاسم راضي مهدي،مجلةالمورد، مج٩، ع٢، ١٩٨٠م.

٣٣- **ديوان عمر بن لَجَأ** (ت ١٠٥ هـ)، جمع وتحقيق: يحيى الجبوري، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٨٣م.

٣٤- **ديوان عمرو بن أحمر الباهليّ** (ت٧٥ هـ)، جمع وتحقيق: حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، وجمع وتحقيق ودراسة: عبد الرازق حويزي، ج٢ من رسالة الماجستير، جامعة الأزهر، ١٩٩٣م.

٣٥- **ديوان عنترة بن شدّاد** (ت ٢٢ ق. هـ)، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٠م.

٣٦- **ديوان ابن عُنين الدمشقيّ** (ت ٦٣٠ هـ)، تحقيق: خليل مردم بك، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٤٦م.

٣٧- **ديوان عُويف القوافي** (ت ١٠٠هـ)، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيسي، ضمن كتاب شعراء أمويون ج٣، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٢م.

٣٨- **ديوان أبي قيس بن الأسْلت الأوسي** (ت ١ هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: حسن محمد باجودة، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣م.

٣٩- **ديوان قيس بن الخَطِيم** (ت ٢ ق. هـ)، تحقيق: ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت.

٤٠- **ديوان قيس بن زهير**، جمع وتحقيق: عادل جاسم البياتي، مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٩٧٢م.

٤١- **ديوان كعب بن سعد الغَنَوي** (ت ٥٠ ق. هـ) جمع وتحقيق ودراسة: عبد الرحمن الوصيفي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٨م.

٤٢- **ديوان المؤمّل بن أُميل المحاربيّ** (ت ١٩٠ هـ)، جمع وتحقيق: حنا جميل حداد، مجلة المورد، مج ١٧، ع١، ١٩٨٨م.

٤٣- **ديوان المتوكل الليثي** (ت ٨٥ هـ)، تحقيق: يحيى الجبوري، مكتبة الأندلس، بغداد.

٤٤- **ديوان متمم بن نويرة** (ت ٣٠ هـ)، ضمن كتاب مالك ومتمم ابنا نويرة اليربوعي، تحقيق ودراسة: ابتسام مرهون الصفار، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨م.

٤٥- **ديوان المرقِّش الأكبر** (ت ٥٧ ق. هـ)، ضمن ديوان المرقشين، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٤٦- **ديوان مسكين الدَّارِمِيّ** (ت ٨٩ هـ)، جمع وتحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٧- **ديوان ابن ميادة** (ت ١٤٩ هـ)، جمع وتحقيق: حنا جميل حداد، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٩٨٢م.

٤٨- **ديوان ابن نباتة السَّعْدِيّ** (ت ٤٠٥ هـ)، تحقيق: عبد الأمير الطائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٧م.

٤٩- **ديوان النَّمِر بن تَوْلَب** (١٤ت هـ)، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيسي، ضمن كتاب شعراء إسلاميون، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م، وجمع وتحقيق: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٥٠- **ديوان نُصيب بن رباح** (ت١٠٨ هـ)، جمع وتحقيق: داود سلوم، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٧م.

٥١- **ديوان هُدبة بن خَشْرم العُذْري** (ت ٥٠ ق. هـ)، تحقيق: يحيى الجبوري، دار القلم، الكويت، ط ٢، ١٩٨٦م.

٥٢- **زَهْر الأكَم في الأمثال والحكم**: للحسن بن مسعود اليوسي (ت ١١٠٢هـ)، تحقيق: محمد حجي، ومحمد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، ط١، ١٩٨١م.

٥٣- **شرح ديوان زُهير بن أبي سُلمى** (ت ١٢اق هـ) لأحمد بن يحيى ثعلب، دار الكتب المصرية، ١٩٤٤، وتحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة هارون الرشيد للتوزيع، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨م، وبعناية:

حنا ناصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.

٥٤- **شرح ديوان لَبيد بن ربيعة** (ت ٤١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢م.

٥٥- **الصّداقة والصّديق**: لأبي حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت نحو ٤٠٠هـ)، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٩٩٨ م.

٥٦- **الفاضل**: لمحمد بن يزيد، المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٣، ١٤٢١ هـ.

٥٧- **قواعد الشعر وقوانينه عند ابن أيدمر**: دراسة مقدمة كتاب الدُّرّ الفَريد وبيت القصيد، مصطفى حسين عناية، مطبعة التركي، طنطا، ١٩٩٧م.

٥٨- **مجالس ثعلب**: لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٩٦ هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م.

٥٩- **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**: للرّاغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٦٠- **المستدرك على دواوين الشعراء الأقدمين من كتاب الفُصوص لصاعد البغدادي**: د. محمد الجوهري، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة ع ٣٠، ٢٠١١م.

٦١- **المستدرك على صناع الدواوين**: هلال ناجي، ونوري القيسي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٦٢- **الموسوعة الشعرية** (CD)، المجمع الثقافي، أبوظبي، ٢٠٠٣م.

٦٣- **الموشَّى أو الظَّرف والظُّرفاء**، لأبي الطَّيِّب الوَشّاء (ت ٣٢٥هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة، ط٢، ١٩٥٣م.

ظاهرة التشكيك بوجود بعض العلماء العرب عند مؤرخي ومستشرقي الغرب

د. سائر بصمه جي[1]
سوريا

مقدمة

لا يمنع العلم ولا المنهجية العلمية أن نشكك بصحة فرضية طرحها زيد من الناس أو عمرو، فالواقع والتجارب هي من سيحكم في النهاية على صحة ما يدعونه. أما أن نشكك بوجود شخص موجود فهو أمر قد " يشكك " كثيرًا بمصداقية ما نطرحه.

يثير بين الحين والآخر بعض الباحثين الشكوك حول وجود بعض الشخصيات العربية؛ وذلك نظرًا لكثرة إنجازاتها وأعمالها أو تأثيرها. بعض هذه الشخصيات تمثل جزءًا من تاريخنا العلمي، ونعدها قامة من قاماتنا الكبيرة، التي لها حق علينا بالدفاع عنها والذود عن حماها.

بعيدًا عن الحماسة للفكرة أو القومية؛ سنقوم في هذه الدراسة بذكر العلماء العرب الذين تم التشكيك بوجودهم وفق المنهجية الآتية:

التعريف بالعلم بحسب ما ذكرته كتب التراجم بشكل شديد الإيجاز، ثم سنحدد الشخص الذي شكك أو أنكر وجود هذا العلم، ثم سنقدم أدلتنا على وجود هذا العلم بما وصلنا من مصادر ومراجع، وفي نهاية الدراسة سنقدم تفسيرنا لهذه الظاهرة والغاية المرجوة منها.

لكن بدايةً لابد لنا من التعريف بالمنهجية الشكّية وجذورها، وكيف تطورت لدى مؤرخي الغرب، وكيف تأثر بها بعض النقاد العرب.

١- المنهجية الشكية

ربما تعود جذور النزعة الشكية إلى بيرهو الأليسي (٣٦١-٢٧٠ق.م) مؤسس مذهب الشك، وهي حركة فلسفية كانت قد ظهرت عند الإغريق. ومما دعى بيرهو لتأسيس نزعة كهذه هو أنه قد تعرّف خلال أسفاره على آراء الفلاسفة؛ حيث يدّعي كل منهم أنه على حق، مع أنهم لا يمكن أن يكونوا جميعًا على صواب، ولذا، قرر بيرهو أن يحسم القضية بالتفكير العقلاني لمعرفة الحقيقة

وبيان الصواب من الخطأ. وقد أدرك بيرهو أن العادات والأعراف والتقاليد هي فقط التي تحدّد لنا الصواب أو الخطأ، كما أن تفكيرنا يقودنا إلى مظاهر الأشياء فقط وليس إلى ما هي عليه في الواقع[٢].

المنهجية الشكية في النظريات والبديهيات التي وضعها السابقون مقبول، بل ومطلوب وإلا لن يتقدم العلم ولن تتكشف الحقائق التي قد تكون " منغمسةً في الشبهات" كما يقول الحسن بن الهيثم. وتقول القاعدة الذهبية في الإبداع العلمي: " أخضع ما هو بديهي للشك"[٣]، وذلك؛ لأنه وبحسب رأي فيلسوف العلم كارل بوبر فإن العلم ليس مبنيًا على أسس صخرية صلبة، وإنما على أرض موحلة يقيم عليها نظرياته الجريئة. فهو بناء على أعمدة مغروسة في الوحل من علٍ، ولا يتوقف غوصها عند حد معين، كما أن السبر لا يتوقف؛ لأن الأعمدة قد وصلت إلى الطبقة الصلبة واصطدمت بها، وإنما؛ لأننا نكتفي بالعمق الذي وصلت إليه، فنحن نأمل أن تستطيع تحمل البنية في الوقت الحاضر على الأقل[٤].

لكن ما هو غير مقبول عقلاً ونقلاً، أن نقول بعدم وجود شيء موجود، ونجعل الآخرين يقعون في حيص بيص من أمرهم في هذا الشأن. وهو تشكيك نعتبره مغرضًا، أكثر من كونه يبحث عن الحقيقة بشكل منهجي.

لقد شكك البعض بوجود هوميروس صاحب الأوديسة و(لاهو-تسيه) و(بوذا) و(المسيح) و(كونفوشيوس). والأمر نفسه ينطبق على حالة التشكيك بوجود الكاتب البريطاني وليم شكسبير وبصحة ما ينسب إليه من إبداعات. وقد كان مصدر هذا التشكيك هي مدرسة ديكارت صاحب منهج الشك (أنا أشك إذًا أنا موجود)؛ وذلك بسبب التناقضات الصارخة في كتابة السيرة الذاتية لشكسبير، بدعوى أن من كتب المسرحيات شخص لديه ثقافة شمولية واسعة[٥]، لا يعتقدون أن شكسبير قد امتلكها، كونه قد ترك المدرسة في الثانية عشرة من عمره ليساعد والده في عمله، وأن شخصًا ما تخفى وراء اسم شكسبير، وكلها أدلة واهية دحضتها الأدلة التاريخية المعاكسة لذلك تمامًا[٦]. وكذلك تشكيك روبرتسون سميث بأنساب العرب في كتابه (الأنساب والزواج عند عرب الجاهلية) والذي رد عليه جرجي زيدان في كتابه (أنساب العرب القدماء)[٧].

للأسف أثار بعض النقاد العرب مثل طه حسين الشكوك بوجود شخصية امرئ القيس في (الشعر الجاهلي)، وتبعه خلف الأحمر وحمّاد عجرد للتشكيك في وثوقية الشعر العربي كله[٨].

لقد انقسمت نظرة المستشرقين والمؤرخين الغرب للتراث العربي والإسلامي، إلى ثلاث فئات:

فئة تجتهد في البحث عن ثغرات ومثالب في الدين الإسلامي ليطعن فيه، وهي كثيرة.

فئة تجتهد في التشكيك في المسلمين وتاريخهم وعلومهم، وهي كثيرة أيضًا.

فئة تجتهد في إنصاف العرب والمسلمين مما ادعاه النوعين السابقين، وهي قليلة جدًا.

وسنؤجل تفسير سبب ظهور الفئة الثانية

-موضوع بحثنا- لآخر البحث بعد أن يتبين لنا من الأدلة ما يقنع المنطق ويفند أقوالهم. ودون الخوض في الفئتين الأولى والثالثة لكونهما خارج دائرة البحث الحالي.

لننتقل الآن بحديثنا عن بعض الشخصيات العلمية العربية التي تم التشكيك بوجودها.

٢ - الحارث بن كلدة (القرن ١هـ/ ٧م)

٢-١ تعريفٌ بالعَلَمِ

الحارث بن كلدة[٩] بن عمرو بن علاج واسمه عمير بن أبي سلمة بن عبد العزى بن غيرة ابن عوف بن ثقيف (توفي سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م) وكان طبيب العرب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر من كانت به علة أن يأتيه فيسأله عن علته[١٠].

٢-٢ أنكر وجود هذه الشخصية

الباحثة إميلي سافاج-سميث التي تعمل في معهد ويلكم لتاريخ الطب في جامعة أوكسفورد. وهي تقول: " إن الروايات حول الحارث بن كلدة هذا تحوي على أخبار خرافية ومتناقضة، بحيث أنه من الصعب التسليم بحقيقة وجود هذا الشخص"[١١].

٢-٣ أدلة وجوده

كل الروايات التاريخية التي قمنا بمراجعتها حول وجوده تؤكد أنه أدرك عهد النبي (ص)، وفي الحديث الذي أخرجه أبو داود (٣٨٧٥) قال: حدثنا إسحاق بن إسماعيل، حدثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد عن سعد بن أبي وقاص، قال: ((مرضت مرضًا، أتاني رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يعودني، فوضع يده بين ثديي، حتى وجدت بردها على فؤادي، فقال: إنك رجل مفؤود، ائت الحارث بن كلدة أخا ثقيف، فإنه رجل يتطبب، فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة، فليجأهن بنواهن، ثم ليلدك بهن))[١٢]. فكان من سعد أن أتاه فعالجه الحارث فكأنما أنشط من عقال[١٣].

ويكفينا حديث واحد موثوق عن الرسول (ص)؛ ليدل على وجود الشخص. وإلا فإن المنطق يستوجب الشك بوجود ثلاثة أشخاص: الحارث والرسول محمد (ص) وسعد بن أبي وقاص، وهذا محال.

ما يؤكد وجوده أيضًا أن له ولدان مثبت معاصرتهما للرسول (ص)، وهما: النضر بن الحارث بن كلدة[١٤]، وعبد العزيز بن أبي بكرة واسم ابي بكرة نفع بن الحارث ابن كلدة[١٥]. فكيف لكتاب السير نسب ولدين إلى شخص غير موجود، أو مشكوك في وجوده؟!

٣ - جابر بن حيان (القرن ٣هـ/٩م)

٣-١- تعريفٌ بالعَلَمِ

أن تجد شخصًا في القرن التاسع للميلاد يفكر بطريقتنا نحن الآن في مجال البحث العلمي، أمر قد لا يصدقه عقل أو تستوعبه دراية. لكن ما حصل فعلاً هو كذلك، وسيحصل مع أي باحث علمي يريد أن يؤسس لعلم، أو ينقل علم من حالاته الخرافية القائمة على الخزعبلات، إلى حالاته المنطقية العقلية القائمة على التفكير والتخطيط والتجريب. إذْ غالبًا ما يملك المبدعون في العلم

رؤيةً تسبق زمانها بكثير، رؤية يعيشون فيها المستقبل، ولا يصدقهم عليها أصحاب صنعتهم إلا بعد زمن طويل.

فماذا لو فعل أحدنا ذلك، وجاء أشخاص من بعده بخمسمئة أو ألف سنة، وقالوا عنه بأنه شخصية خرافية لا يعقل أن توجد في ذلك الزمان، وتصل لما وصلنا نحن الآن إليه. أعتقد أن الأمر سيبدو مزعجًا بشكل مقيت، وهذا ما حدث مع عالمنا العربي الكبير أبو موسى جابر ابن حيان الأزدي (توفي سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، أشهر الكيميائيين العرب الذي وضع أركان علم الكيمياء على أسس علمية تجريبية صحيحة[١٦].

٢-٢- المشككون بوجوده

كثر أولئك الذين شككوا وأنكروا أن يوجد شخص في القرن التاسع للميلاد بعقلية شخص في القرن العشرين للميلاد.

وربما بدأت قضية[١٧] الشك بوجود جابر بن حيان من أيام الأب لنجليه دي فرينوا في كتابه (الفلسفة الهرمسية) الذي نشره عام ١٧٤٢م في باريس، فهو يقول في مقدمة كتابه مشككًا: "إن هذا المدعو بجابر"[١٨].

كما أثارت شخصية ونتاج جابر بن حيان العلمي الكثير من الجدل حولها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد ظهرت بين المؤرخين والمستشرقين ووصلت إلى درجة أن قال أحدهم: " إن الكتب المترجمة إلى اللاتينية والمنسوبة إلى جابر إنما ألفها أحد علمائهم، ثم نسبها إلى جابر العربي، لتلقى الرواج، اعتمادًا على شهرته ومنزلته المرموقة في العلم" ويقول د.منتصر: ولست أدري كيف يسيغ العقل أن يجهد عالم نفسه في البحث والتأليف، ثم ينشره على الناس منسوبًا لسواه؟![١٩].

في عام ١٩٢٩م، اختار المستشرق الألماني يوليوس روسكا (١٨٦٧-١٩٤٩) المستشرق النمساوي بول كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤م) مساعدًا له في (معهد البحث في تاريخ العلوم) في برلين، عندها عكف كراوس على دراسة الكيمياء عند العرب والمسلمين، فكان من كراوس أن ركز على رسائل جابر بن حيان في الكيمياء، وانتهى – في بحث نشره عام ١٩٣٠م بعنوان (تحطم أسطورة جابر بن حيان)- إلى القول بأن الرسائل العديدة المنسوبة إلى جابر بن حيان هي في الواقع من تأليف جماعة من الإسماعيلية[٢٠]. ثم ركز جهوده للعناية برسائل جابر بن حيان التي ألفها بالفعل كما يعتقد هو، وحقق مجموعة منها ونشرها في القاهرة (عام ١٩٣٥م، مكتبة الخانجي)، بعنوان (مختار رسائل جابر بن حيان). ثم نشر كتابه المهم (جابر بن حيان: إسهام في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام) بالفرنسية، وقد نشر ضمن مجموعة معهد مصر في مجلدين كبيرين؛ حيث أجرى في الثاني منه دراسة دقيقة شاملة لفكر جابر بن حيان العلمي[٢١].

شارك المستشرق الفرنسي برثوليه (١٨٢٧-١٩٠٧م) بول كراوس الرأي بعدم صحة بعض الأعمال المنسوبة لجابر، لكنه لم ينكر وجوده، وإنما طرح فكرة خطيرة جدًا هي وجود شخصية كيميائية لاتينية تدعى أيضًا جابر تنسب لها

الأعمال المنشورة في اللاتينية(٣٢).

وقد انضم لقافلة المشككين شارل غوستاف بورغ في مقدمة كتابه لأحد مؤلفات جابر المعنون بـ (الجمع) أو (La Summa) قائلاً:" إن من الأصح والأكثر تلاؤمًا أن ينسب هذا المؤلف، وهو (نهاية الاتقان) في الصنعة أو الكيمياء كما كان يسميها الأسلاف من علمائنا الأعلام إلى (عالم لاتيني) عاش في القرن الثالث عشر الميلادي قد انتحل اسم جابر بن حيان متلبسًا به، نظرًا للهالة التي كانت تحيط بأعمال جابر بن حيان في ذلك الزمان"(٣٣).

٢-٢- أدلة وجوده

ربما يكون ابن النديم أول من انبرى لإثبات وجود شخصية جابر بن حيان، وما نسب إليه من أعمال كانت موجودة حتى عصر فهرسته فقال:" إن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب، فيصنف كتابًا يحوي على ألفي ورقة، يتعب قريحته وفكره بإخراجه، ويتعب يده وجسمه بنسخه، ثم ينحله لغير، إما موجودًا أو معدومًا، ضرب من الجهل؛ وإن ذلك لا يستمر على أحد، ولا يدخل تحته من تحلّى ساعة واحدة بالعلم، وأي فائدة في هذا، وأي عائدة؟"(٣٤).

وقد أكد المستشرق الفرنسي كارا دي فو صحة ما ذهب إليه ابن النديم وغيره، رافضًا القول بعدم وجوده:" إنها رواية نرفضها بغير تردد"(٣٥).

يرى عابد الجابر أن مضمون رسائل جابر وتأكيده هو نفسه مرارًا داخل الرسائل أنه تلميذ الإمام جعفر الصادق (توفي سنة ١٤٨هـ/٧٦٥م) لا يدع مجالاً للشك في أن جابر لا يمكن أن يكون قد عاش إلى ما بعد سنة (٢٠٠هـ/٨١٥م)، أما أنه يوجد رسائل قد نُسبت إليه فيما بعد سواء عن قصد أو غير قصد، فهذا ما يمكن أن يكون قد حدث بالفعل. لكن هذا لا يطعن أبدًا في وجود الشخص ولا في كونه قد عاش في زمن جعفر الصادق ولا في إفناء حياته من أجل تطور الكيمياء العربية(٣٦).

إن السيرة المتلاحمة لحياة جابر بن حيان، والتي استخلصها الكيميائي أيدمر الجلدكي (توفي سنة ٧٤٣هـ/١٣٤٢م) من مجمل المصنفات الجابرية، تؤكد أن هناك بالفعل رجل يدعى جابر بن حيان، وأنه كان تلميذًا وكيميائيًا للإمام السادس ومن أتباع الإمام الثامن علي الرضا، وأنه توفي في طوس (في خرسان) في عام (٢٠٠هـ/٨١٥م)؛ لذلك فليس من سبب وجيه؛ لإنكار ذلك(٣٧).

أخيرًا لم يقدم أحد من الذين شككوا بوجود جابر - خصوصًا برتوليه - دليلاً واحدًا يقول لنا من هو ذلك الشخص اللاتيني الذي أجهد نفسه وأنفق حياته في الكيمياء بحثًا وتأليفًا وتجريبًا، ثم قدمها على أساس أنها من أعمال جابر بن حيان(٣٨).

لذلك - وكما يقول الباحث أحمد إسلام -: "لا يسعنا إلا أن نقول، إن من أرادوا تحطيم أعمال العالم العربي المسلم جابر بن حيان، قد زادوه رفعةً وسموا بهذه المناقشات، فهذا العالم اللاتيني المجهول الذي تخيل البعض وجوده، عندما قرر

أن يضع اسمًا مستعارًا على مؤلفاته، اختار اسمًا رفيعًا لعالم فذ مثل جابر بن حيان، ضمانًا لنجاح مؤلفاته ورواجها، ويعني هذا كله أن اسم جابر كان اسمًا عاليًا في السماء"[29]. ولهذا استحقت الكيمياء أن تسمى بـ (علم جابر)[30].

٤ - ابن وحشية (القرن ٤ هـ/١٠م)

٤-١- تعريفٌ بالعَلَمِ

هو أحمد بن على بن قيس بن المختار بن عبد الكريم بن حرثيا أبو بكر المعروف بابن الوحشية (توفي بعد سنة ٢٩١ هـ/ ٩١٤م). وينعت بالصوفي. كلداني الأصل، نبطي. عالم بالكيمياء ينسب إليه الاشتغال بالسحر والشعوذة[31]. وربما يكون ابن وحشية أول كتاب عُرف في هذا العلم «علل المياه وكيفية استخراجها واستنباطها في الأراضين المجهولة»[32].

٤-٢- المشكك بوجوده

أنكر وجود هذه الشخصية المستشرق بول كرواس - الذي سبق وشكك بأعمال جابر بن حيان- واعتبر ابن وحشية شخصية خيالية، وأن الذي اخترع هذه الشخصية وزيف كتابه الذي ترجمه وأضاف عليه (الفلاحة النبطية) هو أبو طالب الزيات، الذي روى ترجمة الفلاحة النبطية عن ابن وحشية كما يذكر ابن النديم. ويبدو أن كراوس لم يحقق جيدًا فيما ذكره ابن النديم بشكل دقيق، فقد عدنا للفقرة كلها التي تكلم عنها ابن النديم عن ابن وحشية فوجدناه يقول ما يأتي: "ابن وحشية الكلداني وهو أبو بكر أحمد بن علي ابن المختار بن عبد الكريم بن جرثيا بن بدنيا ابن برطانيا ابن عالاطيا الكسداني الصوفي من أهل قسين وكان يدعي أنه ساحر يعمل أعمال الطلسمات، ويعمل الصنعة ونحن نذكر كتبه في الصنعة في موضعها من آخر الكتاب. ومعنى كسداني نبطي وهم سكان الأرض الأولى، وهو من ولد سنحاريب. وله من الكتب في السحر والطلسمات كتاب طرد الشياطين ويعرف بالأسرار، كتاب السحر الكبير، له كتاب السحر الصغير، كتاب دوار على مذهب النبط وهو تسع مقالات كتاب مذاهب الكلدانيين في الأصنام كتاب الإشارة في السحر، كتاب أسرار الكواكب، كتاب الفلاحة الكبير والصغير، كتاب حاطوثى أناعي الكسداني في النوع الثاني من الطلسمات نقله بن وحشية، كتاب الحياة والموت في علاج الأمراض لراهطا بن سموطان الكسداني، كتاب الأصنام، كتاب القرابين، كتاب الطبيعة، له كتاب الأسماء، له كتاب مفاوضاته مع أبي جعفر الأموي وسلامة بن سليمان الإخميمي في الصنعة والسحر"[33].

ثم يذكر ابن النديم كتبه في الكيمياء في موضع آخر من كتابه –كما أشار إلى ذلك- دون أن يأتي على ذكر أن الزيات قد رواها عن ابن وحشية[34].

٤-٣- أدلة وجوده

في الواقع إن التمحيص في نص ابن النديم يبين لنا أنه يقدم لنا دليلين على وجود ابن وحشية، وذلك من خلال ذكر صاحبه أبو طالب الزيات (توفي سنة ٢٣٣ هـ/ ٨٤٨م) المعاصر لابن النديم، فيقول: "أبو طالب أحمد بن الحسين

ابن علي بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الزيات صاحب بن وحشية، وهو الذي يروي هذه الكتب عنه ويحيا في وقتنا هذا بل أحسبه مات قريبا"[٣٥].

ويقصد بـ"يروي" أي اعتمادًا على رواية أبو طالب الزيات فإن لابن وحشية هذه الكتب، ولا يعني ذلك بأي حالٍ من الأحوال أنه قد اخترع هذه الشخصية ونسب إليها هذه الأعمال.

ثم يأتي ابن النديم على ذكر شخص آخر موجود، وهو الأخميمي (توفي سنة ٢٩٨ هـ/ ٩١١م)، وأن له مراسلات مع ابن وحشية. والأخميمي هو "عثمان بن سويد أبو حرى الأخميمي من أخميم قرية من قرى مصر، وكان مقدمًا في صناعة الكيمياء ورأسًا فيها وله مع بن وحشية مناظرات وبينه وبينه مكاتبات كتاب الكبريت الأحمر كتاب الإبانة كتاب التصحيحات كتاب صرف التوهم عن ذي النون المصري كتاب التعليقات كتاب آلات القدماء كتاب الحل والعقد كتاب التدبير كتاب التصعيد والتقطير كتاب الجحيم الأعظم كتاب مناظرات العلماء ومفاوضاتهم"[٣٦].

فكيف لأحد أن يراسل أحدًا غير موجود، وهذا الكلام لا يتناقض مع قوله برواية الزيات لكتب ابن وحشية الذي أشار إليه آنفًا.

ونظرًا لكون ابن وحشية غير معروف للبعض؛ أي ليس بشهرة الحارث بن كلدة وجابر بن حيان وابن النفيس - فقد قمنا بإجراء إحصاء - بحسب ما وصلنا من مصادر- للعلماء الذين استشهدوا بأقوال ابن وحشية فكانوا كما يأتي،

وكثيرًا منهم علماء محققين مشهود لهم بدءًا من القرن الثالث عشر للميلاد وحتى القرن السادس عشر للميلاد، فلو كان شخصية غير موجودة لوجدنا إشارة لهم في ذلك، لكننا لم نجد:

فقد ذكر موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (توفي ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م) أن من شيوخه رجل مغربي يدعى ابن النائلي، وفد إلى بغداد وكان متبحرًا بالعلوم وهو من أكثر الشيوخ تأثيرًا عليه: فقد "أمعن في كتب الكيمياء والطلسمات وما يجري مجراها، وأتى على كتب جابر بأسرها، وعلى كتب ابن وحشية، وكان يجلب القلوب بصورته ومنطقه وإيهامه، فملأ قلبي شوقًا إلى العلوم كلها"[٣٧].

واستشهد بأقواله ابن البيطار (توفي ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) في كتابه (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية)[٣٨].

واستشهد بأقواله أبو العباس أحمد بن يوسف التيفاشي (توفي ٦٦١هـ/ ١٢٦٣م) في كتابه (سرور النفس بمدارك الحواس الخمس)[٣٩].

واستشهد بأقواله شهاب الدين النويري (توفي ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م) في كتابه (نهاية الأرب في فنون الأدب) في مجال النبات والحيوان[٤٠].

واستشهد بأقواله ابن الأكفاني (توفي ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) في كتابه (نخب الذخائر في أحوال الجواهر)[٤١].

وذكره ابن فضل الله العمري (توفي ٧٤٩هـ/١٣٤٩م) في كتابه (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار)[٤٢].

وذكره صلاح الدين الصفدي (توفي ٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م) في كتابه (نكت الهميان في نكت العميان) أنه مترجم كتاب (درج تنكلوشا)[٤٣].

واستشهد بأقواله محمد بن موسى الدميري (توفي ٨٠٨هـ/١٤٠٥م) في كتابه (حياة الحيوان الكبرى)[٤٤].

وذكره ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) في تاريخه، في فصل (في الاستدلال علي ما في الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية) بقوله أن لهذا الفن: "مقامات في كتب ابن وحشية والبوني وغيرهما"[٤٥]. وقال أيضًا:" وغلبهم الفرس على بابل، وما كان في أيديهم من الأرض، وكانت يومئذ في العالم دولتان عظيمتان، لملوك بابل هؤلاء، وللقبط بمصر: هذه في المغرب، والأخرى في المشرق؛ وكانوا ينتحلون الأعمال السحرية، ويعولون عليها في كثير من أعمالهم، وبرابي مصر، وفلاحة ابن وحشية، يشهدان بذلك"[٤٦].

وذكره شهاب الدين القلقشندي (توفي ٨٢١هـ/١٤١٨م) في جملة المترجمين من النبطية إلى العربية في كتابه (صبح الأعشى في صناعة الإنشا)[٤٧].

وذكره تقي الدين المقريزي (توفي ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) في (المواعظ والاعتبار) في فصل ما ذكر عن نهر النيل[٤٨].

واستشهد بأقواله الإمام جلال الدين السيوطي (توفي ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) في كتابه (حسن المحاضرة في ملوك مصر والقاهرة) على اعتبار أنه عشاب[٤٩].

أخيرًا يؤكد الباحث على شلق أدلة وجوده التي أوردناها سابقًا بقوله[٥٠]:

نسبة ابن وحشية إلى القرن الثالث الهجري في عدة مصادر عربية.

إسهام ابن وحشية في عدة مجالات: الفلك، الكيمياء، الطب، ورد اسمه فيها.

لا يعقل أن يضع أحدهم كتاب من سبعة مجلدات، ويكون شخصًا غير موجود، أن ينسبه لأحد غيره.

وجود عبارات إسلامية في كتاب (الفلاحة النبطية)، تدل على إضافة تمت من قبل شخص مسلم حقيقي.

٥ - ابن النفيس (القرن ٧هـ/ ١٣م)

٥-١- تعريف بالعَلَم

علاء الدين أبو الحسن الدمشقي (ت ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) الملقب بابن النفيس[٥١] أعلم أهل عصره بالطب، ولو كان يوجد كرسي للطب باسم ابن سينا لكان ابن النفيس أول شخص يتسلمه.

وقد جاء في كتاب الطب العربي للدكتور أمين أسعد خير الله: " إذا درسنا كتاب شرح تشريح القانون لابن النفيس درسًا مدققًا نجد أن المؤلف كان أول من وصف الدورة الدموية الرئوية، وأول من أشار إلى الحويصلات الرئوية والشرايين التاجية"[٥٢].

٥-٢- التشكيك بوجوده

أنكر وجود هذه الشخصية الكاتب الإسباني كيريبيسيس ديل آغوا، وادعى بصورة متعصبة

أن مواطنه اللاهوتي الإسباني ميغيل سرفيت Servet (توفي ١٥٥٣م) هو الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى قائلاً:" إن ابن النفيس لا يعدو أن يكون شخصيةً مختلقة لم تطأ قدمها الأرض، قد اخترعها نفرٌ من العرب لنزعة عنصرية، وما كتابات ابن النفيس إلا محض خيال"[٥٣].

٥-٢- أدلة وجوده

إن أول من كشف لنا عن ابن النفيس هو الدكتور محي الدين التطاوي عام ١٩٢٤م، الذي عثر على نسخة مخطوطة من كتابه (شرح تشريح القانون) في مكتبة برلين، فدرسها في أطروحته التي قدمها للدكتوراه من جامعة فرايبورغ بألمانيا، ثم وجدت منها نسخ أخرى في مكتبات باريس والإسكوريال وأكسفورد. كما أن المستشرق ماكس مايرهوف وبول غليونجي[٥٤] قد درسا أعمال ابن النفيس وأكدا أهمية ما قدمه في تاريخ العلم[٥٥].

لقد سبق ابن النفيس باكتشافه الدورة الدموية كل من سيزالبينو وهارفي بثلاثة قرون، وقد فرض وجود منافذ محسوسة بين الشريان والوريد الرئويين، حتى أنه سبق مالبيجي الذي استعان بالمجاهر لوصوله لهذا الاكتشاف[٥٦].

ولو أن ابن النفيس شخصية غير موجودة لأكد ذلك المؤرخون الألمان واتفقوا مع كيرييسيس ديل آغوا، ولما سمحوا بأن تجرى دراسات وأبحاث وتمنح شهادات دكتوراه على شخصية مشكوك في أمرها.

ويقول المستشرق الإسباني خوان فيرنيت – وهو شاهد منصف من أهل إسبانيا- أن اطلاع سرفيت على نص ابن النفيس لا يقبل الدَّحض؛ وذلك نظرًا للتطابق بين وصف كلا المؤلِّفين، وما يعزز ذلك هو معرفتنا بالتفصيل لسيرة حياة طبيب قنصلية البندقية في دمشق أندريا ألباغو، الذي وقف شطرًا كبيرًا من حياته على دراسة ابن سينا وعلى ترجمته مستخدمًا شرح ابن النفيس[٥٧].

٦ - تفسير ظاهرة التشكيك والإنكار

كما لاحظنا؛ فقد بلغ ببعض المستشرقين والمؤرخين القدماء منهم أو المعاصرين؛ أن أنكر وجود بعض الشخصيات العلمية العربية دون مسوغ أو مبرر؛ إلا ليعطي فكرة عن شعور الإنسان الأوربي بالهيمنة الثقافية، بعد أن هيمنت جحافل جيوشه على الدول وشعوبها.

يقدم لنا برتراند راسل مناقشة علمية منطقية تتعلق بقضية التشكيك بوجود الأشخاص في التاريخ، مفادها لو أن تلميذًا يتعلم التاريخ رفض الاعتقاد بوجود نابليون، فإن المدرِّس سينزل به العقوبة حتمًا؛ لأن الأستاذ يملك دليلاً على وجود نابليون في الماضي، في حين أن التلميذ يقول في نفسه: لو كان لدى المدرس أي مبرر لاعتقاده بوجود نابليون، فلم لا يصرّح به؟![٥٨].

بمعنى إذا كان ثمة شيء خارج عن تجاربك الشخصية، فينبغي أن يكون لديك مبرر لتصديقه. والمبرر عادة هو رأي الثقات من الرواة للحقيقة، وكلما أوغلنا في القدم تزايد لدينا الشك. فهل وجد فيثاغورس؟ غالبًا وجد. هل وجد روميلوس

ظاهرة التشكيك بوجود بعض العلماء العرب عند مؤرخي ومستشرقي الغرب

وريموس مؤسسا الدولة الرومانية؟ كلا على الأرجح. على أن الفرق بين الدليل على وجود نابليون والدليل على وجود روميلوس هو فرق في الدرجة؛ أي لا يمكن قبول أيهما على أنه كان مجرد واقع مادي، مادام لم يدخلا في تجربتنا المباشرة. حسنًا: هل توجد الشمس؟ من المؤكد أننا لن نشك في ذلك؛ فالشمس تدخل في نطاق تجربتنا المباشرة في حين أن نابليون لا يدخل في نطاق هذه التجربة. لكن هذه الدعوى خاطئة؛ لأن الشمس منفصلة عنا في المكان ونابليون منفصل بالزمان، والشمس نعرفها، كما نعرف نابليون عن طريق آثارهما(٥٩).

وقبل أن ينكر المؤرخ أو المستشرق الأوربي فضل ووجود العلماء العرب والمسلمين، فقد أنكر جهود كل الحضارات السابقة على اليونانية، في عصر اشتدت فيها الروح القومية في القرن التاسع عشر في تمجيد الحضارة اليونانية، وعدها حضارة الأجداد وظهر مصطلح (المعجزة اليونانية)؛ أي الإنجازات الهائلة التي حققها اليونانيون فجأةً، دون أية مقدمات تذكر ودون أن يكونوا مدينين لأي شعب سابق(٦٠).

قد يكون هدف المستشرق من ذلك هو داعي الشهرة، وحتى يشار له بالبنان، ويثير الجدل حول أفكاره، من باب (خالف تُعرف)، أو قد يكون الهدف مقصودًا لطمس معالم حضارة وإنجازات عجز أن يأتي بها الطرف الآخر في ذلك الوقت من الزمن، وهو ما يشكل قطيعةً بين إنجازات الماضي العريقة ومستقبل الأجيال الحاضرة.

لقد جرت العادة لدى بعض المستشرقين أن ينكروا وجود كل شخص يسبق زمانه بأفكاره وأعماله، وأنه لا يعقل أن تظهر أفكار من هذا النوع في ذلك الزمن، ولا أعلم لماذا يعترفون بوجود ليوناردو دافنشي الذي اختاره الغرب مبدع الألفية الثانية، والذي فتن العالم بأفكاره التي لم يستطع تحقيق الكثير منها؛ لأنها تسبق زمانها.

لذلك فإن الأمر جدّ خطير يوجب علينا التنبه والتنبيه إليه والوعي به، خصوصًا إذا ما استجاب البعض لأصوات المضللين وكرّس ذلك في المناهج الدراسية والتعليمية.

الهوامش

١- كاتب وباحث، سورية.

٢- الموسوعة العربية العالمية، مدخل "بيرهو الأليسيّ"، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض ٢٠٠٤م.

٣- ليفي، فلاديمير، رحلة صيد وراء الفكرة، ترجمة: إبراهيم استنبولي، ط١، دار الفرقد، دمشق، ٢٠٠٧م. ص ١٨٦.

٤- بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٣٩-١٤٠.

٥- انظر: ألغاز تاريخية محيرة، بول أرون، ترجمة: شيماء طه الريدي، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥ ص ١٥٩ وما بعد.

٦- العاني، نزار، شكوك حول شكسبير، مجلة الكويت، العدد ١٥١، مايو، الكويت، ١٩٩٦م. ص ٥٤.

٧- انظر: أنساب العرب القدماء، جرجي زيدان، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.

٨- العاني، نزار، شكوك حول شكسبير، ص ٥٥.

٩- الكلدة هي قطعة من الأرض غليظة وبها سمي الرجل. الفارابي (١: ٢٣٦).

١٠- ابن سعد، الطبقات الكبرى ج٤، ص٢٩٩. وللمزيد عن سيرته وتوثيق الحديث انظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة "١/ ١٠٩ وما بعدها"، أخبار الحكماء "ص١١١ وما بعدها"، ابن صاعد "ص٤٧"، ابن جلجل "ص٥٤ وما بعدها"، ابن القفطي تاريخ الحكماء "ص١٦١ وما بعدها"، ابن العبري "ص١٥٦ وما بعدها"، ابن حجر، الإصابة "١/ ٢٨٨"، بلوغ الأرب "٣/ ٣٢٨ وما بعدها"، شرح ديوان لبيد "ص١٠٢".

١١- سميث - ساقاج، إميلي، الطب، بحث ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، ط٢، ج٣، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م. ص ١١٥٩.

١٢- ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٠١. وللمزيد عن سيرته وتأكيد الحديث انظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة "١/ ١٠٩ وما بعدها"، أخبار الحكماء "ص١١١ وما بعدها"، ابن صاعد "ص٤٧"، ابن جلجل "ص٥٤ وما بعدها"، ابن القفطي تاريخ الحكماء "ص١٦١ وما بعدها"، ابن العبري "ص١٥٦ وما بعدها"، ابن حجر، الإصابة "١/ ٢٨٨"، بلوغ الأرب "٣/ ٣٢٨ وما بعدها"، شرح ديوان لبيد "ص١٠٢"، المسند الجامع المعلل، ج١١، ص١٠٢.

١٣- الجمان في تشبيهات القرآن، ص٢٥٦.

١٤- انظر للمزيد عن سيرته في:

- الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، ج٢، ص٢٧٢.

- حجة القراءات، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، ط٢، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٩٨٢م، ص٧٢١.

١٥- انظر للمزيد عن سيرته في:

النكت على كتاب ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد ابن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط١، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ج١، ١٩٨٤م، ص٤٢٤.

موسوعة أقوال الإمام أحمد في الجرح والتعديل، ج٤، ص٢٠.

الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج١، ص١١٩.

تهذيب الأسماء واللغات، للعلامة أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، (المتوفى: ٦٧٦ هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ص٦٦٦.

١٦- انظر للمزيد عن سيرته في:

- جابر بن حيان وخلفاؤه، محمد محمد فياض، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨م.

- جابر بن حيان، زكي نجيب محمود، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٧- أو مشكلة أو مسألة جابر كما يسميها البعض.

18- Lenglet de Fresnoy, Histoire de la philosophie Hermétique, Paris, 1742, 3Vol, p.12.

١٩- منتصر، عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العلماء في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٩٦م. ص ١٠٧.

٢٠- يقصد جماعة إخوان الصفا، وهو الرأي الذي دعمه المستشرق الألماني ماكس ماير هوف بقوله: " إن تلك الكتب التي تنسب لجابر هي في ذاتها مشكلة، إذ كيف يتيسر أن نفهم أن رجلاً عاش في القرن الثامن وله كل هذا الاطلاع على الأدب اليوناني الكيميائي؟ ولكن يظهر أن هذه المؤلفات من أعمال جمعية في القرن العاشر من الميلاد أي القرن الرابع الهجري شبيهة بتلك التي أطلقت على نفسها (إخوان الصفاء). وأسماء المؤلفين اليونان هي التي تذكر فقط أعمال جابر الطبية، ولكن النصوص بعيدة عن أصحاب هذه الأسماء جد البعد، وتدل على روح مدرسية صريحة، ففي حين أنه قليلاً ما يأتي ذكر الأعلام السريانية والهندية، نجد كثيراً

ظاهرة التشكيك بوجود بعض العلماء العرب عند مؤرخي ومستشرقي الغرب

ما وردت الأعلام الفارسية. . . وعلى أية حال فمن المشكوك فيه أن نعدها الطبقة الأخيرة من سلسلة تقدم علمي امتد من عصر ما قبل الإسلام إلى العصر الإسلامي" وقد ردّ عليه المستشرق يوليوس روسكا بقوله: "إن المسألة لا يمكن أن تفسر هذا التفسير البسيط الساذج من أن أعمال جابر بن حيان إنما هي أعمال مدرسة استمرت عدة قرون". عن: الوضع الحقيقي لمشكلة جابر ابن حيان، أحمد زكي صالح، مجلة الرسالة، العدد ٣٦٨ ، ١٩٤٠م، القاهرة. ص٤-٥. وقد استفاض الباحث في بحثه هذا بالردود على المستشرقين التي أثبت من خلالها صحة نسب المؤلفات الكيميائية التي وضعها جابر.

٢١- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م. ص ٤٦٤-٤٦٥.

٢٢- إسلام، أحمد مدحت، جابر بن حيان، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج٧٢، مايو ١٩٩٣م. ص ٢١-٢٢.

23- Burg, Ch.G, æuver chimique de Gaber-Guy Daniek, Ed. De la Masinie; 7 place Félix-Ebové; Paris, 1976, p.7.

٢٤- ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية، ص٤٩٩.

٢٥- محمود، زكي نجيب، جابر بن حيان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٢م. ص١٢.

٢٦- الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م. ص ٢١٦.

٢٧- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير مروّة و حسن قبيسي، ط٢، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٨م. ص ٢٠٦.

٢٨- إسلام، أحمد مدحت، جابر بن حيان، ص ٢٢.

٢٩- المرجع السابق نفسه، ص ٢٣.

٣٠- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، ج٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م. ص٥٢.

٣١- الزركلي، الأعلام، ج١، ص١٧٠. ابن النديم ٣١١، ٣٥٨ وانظر أيضاً: Broc s.i ٤٣٠. ومجلة العربي العدد ٢٠٠ ص ١٨ ودائرة المعارف البستانية ٤: ١٣٢ وسركيس ٢٨١ وتذكرة النوادر ١٨٤ ومجلة المورد: ٢ / ٢ / ٣١٧. هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول سنة ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت، ج١، ص ١٠٧.

٣٢- الشحود، علي بن نايف، الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، ج١٧، ص٣٣٥.

٣٣- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة - بيروت، ١٩٧٨م. ص٤٣٣.

٣٤- المرجع السابق نفسه، ص٥٠٤.

٣٥- المرجع السابق نفسه، ص٤٣٣.

٣٦- المرجع السابق نفسه، ص٥٠٥.

٣٧- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٤٩.

٣٨- ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، ج١، ص ١٢٩، ٢١٣، ٣٠٤، ٣٦٤، ٤٧٧، ج٢، ص ٣٣، ٢٦٧، ج٣، ص ٩٤، ٣٨٩، ٤٠٩.

٣٩- التيفاشي، سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، هذبهُ: محمد بن جلال الدين المكرم (ابن منظور)، المحقق : إحسان عباس، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠. ص١٩١.

٤٠- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٣، ص ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٠، ٢٢٢.

٤١- ابن الإكفاني، نخب الذخائر في أحوال الجواهر، ص٢.

٤٢- العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج١، ص ٩٨.

٤٣- الصفدي، صلاح الدين، نكت الهميان في نكت العميان، ص٢١.

٤٤- الدميري، حية الحيوان الكبرى، ج١، ص ٢٢٦، ٢٥٥، ٤٧٤.

٤٥- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج٢، ص٢٣٤.

٤٦- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٤٣، ص١٧٠.

٤٧- القلقشندي، أحمد بن علي، تحقيق: يوسف علي طويل، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٧، ج١، ص ٥٥٧، ج٢، ص٩٢.

٤٨- المقريزي، المواعظ والاعتبار في الخطط والآثار، ج١، ص٨١.

٤٩- السيوطي، حسن المحاضرة في ملوك مصر والقاهرة. ج٢: ص ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٤٣.

٥٠- شلق، علي، العقل العلمي في الإسلام، منشورات جروس برس، طرابلس، لبنان، ط١، ١٩٩٢م. ص ص ٢٢٤-٢٢٥.

٥١- للمزيد عن سيرته: طبقات السبكي ٥: ١٢٩ وشذرات الذهب ٥: ٤٠١ ودول الاسلام للذهبي ٢: ١٤٣ وتاريخ ابن الوردي ٢: ٢٣٤ وكشف الظنون ١٠٢٤ ومواضع أخرى منه. والمنتخب لابن شهبة. والدارس ٢: ١٣١ والنجوم الزاهرة ٧: ٣٧٧ والكتبخانة ٧: ٢٥٧ ومفتاح السعادة ج١: ٢٦٩، وانظر معجم الاطباء لأحمد عيسى ٢٩٢ - ٢٩٦ وهدية العارفين ١: ٧١٤ والفهرس التمهيدي ٥٣٠.

٥٢- الزركلي، الأعلام، ج٤، ص ٤٠١.

53- Curieses del Agua, A., 1967, Gaceta medicinal Espanol, nos, 491, p.273; 492, p.311; 493, p.365.

٥٤- في الواقع جاء اهتمام كل من ماكس ماير هوف وبول غليونجي بأعمال ابن النفيس بعد اكتشاف التطاوي لابن النفيس.

٥٥- منتصر، عبد الحليم، تاريخ العلم ودور العلماء في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٩٦م. ص ١٣٤-١٣٥.

٥٦- المرجع السابق نفسه. ص ١٧٨.

٥٧- فيرنيت، خوان، فضل الأندلس على الثقافة الغربية، ترجمة: نهاد رضا، ط١، دار اشبيلية، دمشق، ١٩٩٧م. ص٣٧٠-٣٧١.

٥٨- راسل، برتراند، النظرة العلمية، ترجمة: عثمان نويه، دار المدى، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م. ص ٦٥.

٥٩- المرجع السابق نفسه. ص ٦٦.

٦٠- علي، محمود محمد، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، ١٩٩٨م. ص ٤١.

المرجع والمصـــدر

أولاً: المراجع العربية

- أرون، بول، **ألغاز تاريخية محيرة**، ترجمة: شيماء طه الريدي، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م.
- إسلام، أحمد مدحت، **جابر بن حيان**، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج٢٧، مايو ١٩٩٣م.
- بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م.
- البغدادي، إسماعيل باشا، **هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول سنة ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- بوبر، كارل، **منطق البحث العلمي**، ترجمة: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
- التيفاشي، أحمد، **سرور النفس بمدارك الحواس الخمس**، هذبهُ: محمد بن جلال الدين المكرم (ابن منظور)، تحقيق: إحسان عباس، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
- الجابري، محمد عابد، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م.

- ابن حجر العسقلاني، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط١، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ج١، ١٩٨٤م.
- راسل، برتراند، **النظرة العلمية**، ترجمة: عثمان نويه، دار المدى، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.
- الزركلي، خير الدين، **قاموس الأعلام**، دار العلم للملايين، ط١٥، بيروت، ١٩٨٠م.
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، **حجة القراءات**، ط٢، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٩٨٢م.
- زيدان، جرجي، **أنساب العرب القدماء**، ط١، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.
- سميث-سافاج، إميلي، **الطب**، بحث ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، ط٢، ج٣، إشراف: رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥م.
- شلق، علي، **العقل العلمي في الإسلام**، منشورات جروس برس، طرابلس، لبنان، ط١، ١٩٩٢م.
- صالح، أحمد زكي، **الوضع الحقيقي لمشكلة جابر بن حيان**، مجلة الرسالة، العدد ٣٦٨، القاهرة، ١٩٤٠م
- العاني، نزار، **شكوك حول شكسبير**، مجلة الكويت، العدد ١٥١، مايو، الكويت، ١٩٩٦م.
- علي، محمود محمد، **الأصول الشرقية للعلم اليوناني**، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، ١٩٩٨م.
- فياض، محمد محمد، **جابر بن حيان وخلفاؤه**، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨م.
- فيرنيت، خوان، **فضل الأندلس على الثقافة الغربية**، ترجمة: نهاد رضا، ط١، دار اشبيلية، دمشق، ١٩٩٧م.
- القلقشندي، أحمد بن علي، **صُبْح الأعْشَى في صناعة الإنشا**، تحقيق: يوسف علي طويل، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٧م.
- كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة، نصير مروّة و حسن قبيسي، ط٢، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٨م.
- لبفي، فلاديمير، **رحلة صيد وراء الفكرة**، ترجمة: إبراهيم استنبولي، ط١، دار الفرقد، دمشق، ٢٠٠٧م.
- محمود، زكي نجيب، **جابر بن حيان**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٢م.
- **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية**، ج٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م.
- منتصر، عبد الحليم، **تاريخ العلم ودور العلماء في تقدمه**، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٩٦م.
- الموسوعة العربية العالمية، مدخل" **بيرهو الأليسيّ** "، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ٢٠٠٤م.
- ابن النديم، **الفهرست**، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨.

ثانياً: المراجع الأجنبية

1- Lenglet de Fresnoy, , 1742, Histoire de la philosophie Hermétique, Paris, 3Vol.

2- Burg, Ch.G, 1976, æuver chimique de Gaber-Guy Daniek, Ed. De la Masinie; 7 place Félix-Ebové; Paris,.

3- Curieses del Agua, A., 1967, Gaceta medicinal Espanol, nos, 491, p.273; 492.

رسالةٌ في معرفة لفظ (چِلَبي)
لأبي السُّعود أفندي (المتوفَّى ٩٨٢هـ)

تحقيق ودراسة

صفاء صابر مجيد البياتي

العـراق

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، نبينا محمَّدٍ وعلى آله وصحبه، ومن اقتدى بهديهم إلى يوم الدين.

وبعدُ: فقد أثرى شيخ الإسلام، ومفتي الأنام، أبو السُّعود أفندي المكتبةَ الإسلاميةَ بآثار عديدة، في فنونٍ كثيرة، يسَّر الله جلَّ وعزَّ لنا أن نقف له على رسالةٍ لطيفةٍ، تناول مسألةً ظريفة، أماط عنها اللِّثام، وأزال ما علِق بها من الأوهام، جعلناها في مقدمة، وقسمين: درسنا في أولهما المؤلِّفَ والمؤلَّف، وحرَّرنا في ثانيهما النَّص المحقَّق.

هذا، ووافرُ الشكر، وجميلُ العرفان لأخي العزيز الأستاذ أنس يوسف سليمان الذي كان له فضلُ البصرِ في العينِ في الحصول على نُسَخ هذا المخطوط فجزاه الله خيرًا، ووفقه لخدمة العلم وأهله. واللهُ الموفِّق.

القسم الأول: الدِّراسة

المبحث الأول: المؤلِّف

المطلب الأول: حياته الشخصية

أولاً: اسمه: هو محمد بن محيي الدين محمد بن مصطفى العماد[1]، وقد اتفقت مصادرُ ترجمته على اسمه إلا حاجي خليفة الذي انفرد بالقول بالاسم أحمد[2]، واختلَفت في أبيه وجده، فقد ذكرت بعض المصادر أنَّ أباه محيي الدين محمد[3]، في حين اكتفت المصادر الأخرى بذكر اسمه محمد. أمَّا جدُّه فقد انفرد العيدروسي بتسميته مصطفى عماد[4]، بينما ذكره طاشكبري زاده مصطفى العماد[5]، وسمَّاه الآخرون العمادي. ورجَّح أحد الباحثين أن يكون عماد والد جده مصطفى، أو أن يكون اسمُ جده مركبًا كاسم أبيه[6].

ثانيًا: كنيته: أبو السعود[7]، وهو ما اشتهر به، ولم نقف له على ولد بهذا الاسم، ولعلَّه كُنِّي بذلك

(١) ينظر: العقد المنظوم: ٤٣٩، وتأريخ النور السافر: ٢٤٠، وهدية العارفين: ٢/٢٥٣.

(٢) ينظر: كشف الظنون: ٦/٤٥٣.

(٣) ينظر: العقد المنظوم: ٤٣٩، وكشف الظنون: ٦/٤٥٣.

(٤) ينظر: تأريخ النور السافر: ٢٤٠.

(٥) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤٠.

(٦) ينظر: شيخ الإسلام أبو السُّعود أفندي: ٢٦٥.

(٧) ينظر: ريحانة الألبّا وزهرة الحياة الدنيا: ٢/٢٧٥، والكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ٣/٣٥.

ككثير من العلماء الذين كُنُّوا بكُنئً دون أن يكون لهم أولادٌ بالأسماء التي كُنُّوا بها.

ثالثًا: لقبه: لُقّب أبو السُّعود بألقابٍ متعددة، منها: شيخ الإسلام، ومفتي الدهر، ومفتي الثقلين، ومفتي التَّخْت السلطاني، وأفندي[1]، وهي ألقاب تُعبِّر عن مدى إجلال أهل العلم له، وتعظيمهم لمكانته ومنزلته العلمية.

رابعًا: نَسَبه: أمّا نسبهُ فهو الإسْكِلِيبي المولدِ، والعِماديُّ الجَدِّ، والحنفيُّ المذهبِ، والروميُّ الموطن والإقامة[2].

خامسًا: مولده: ولد أبو السعود- رحمه الله تعالى- في قرية إسْكِليب بالقرب من القسطنطينية من خواص أوقاف الزاوية التي بناها السلطان بايزيد خان لوالد أبي السعود[3]، وقد ذُكِرت أربعة أقوال في تحديد تأريخ ولادته، وهي: ٨٩٦هـ[4]، ٨٩٧هـ[5]، ٩٠٠هـ[6]. ولعلَّ -كما حُقِّق- هو أنه ولد في ٨٩٨هـ؛ لأنّه قولُ طاشكبري زاده المعاصر لأبي السعود، فهو أدرى بحاله من غيره[7].

سادسًا: أسرته: نشأ أبو السُّعود- رحمه الله- في أكناف عائلته المعروفة بالعلم والتقوى والورع، فقد كان والده من تلاميذ الشيوخ[8]، فقد طلب العلم على يد العلامة علاء الدين علي بن محمد القوشجي ت ٨٧٩هـ، وبعض علماء ذلك العصر حتى نال المكانة الرفيعة، والمنزلة العظيمة، وصار من أحد شيوخ عصره البارزين، وعلماء مصره النادرين؛ لما اكتسبه من علم ومعرفة، فألف بعض الكتب منها: رسالة في أحوال السلوك في التصوف، وحقيقة الحقائق في شرح كشف أسرار الدقائق، وتعليقات على تفسير البيضاوي. حتى توفي- رحمه الله- سنة ٩٢٠هـ وقيل ٩٢٢هـ[9].

أمّا والدته فلا يُعرف عنها إلا أنها ابنة أخي العلامة الشيخ علاء الدين علي بن محمد القوشجي. وذُكِرَ له من الأولاد ثلاثة: أحمد، ومحمد، ومصطفى[10]. رحمهم الله جميعًا.

سابعًا: وفاته: اتّفق مؤرخو مصادر ترجمته على مكان وفاته، وهو القسطنطينيّة، إلاّ أنّهم اختلفوا

---

(١) ينظر: تأريخ النور السافر: ٢٤٠، وريحانة الألبّا وزهرة الحياة الدنيا: ٢/٢٧٥، والكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ٣/٣٥، ودائرة المعارف الإسلامية: ٢/٤٥٣. وأفندي: كلمة تركية عثمانية تعني المولى والسيد، ولقب يطلق على رجال الدين وأرباب السلك العلمي. ينظر: الدراري اللامعات في منتخبات اللغات: ٣٢، والمصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية: ٣٦٢.

(٢) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤٠، وتأريخ النور السافر: ٢٤٠، وهدية العارفين: ٢/٢٣٥، والأعلام: ٧/٢٨٨.

(٣) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤٠، والشقائق النعمانية: ٢٠٦، وتأريخ النور السافر: ٢٣٩.

(٤) ينظر: كشف الظنون: ٦/٤٥٣، وتأريخ النور السافر: ٢٤٠.

(٥) ينظر: شيخ الإسلام أبو السُّعود أفندي: ٢٦٦.

(٦) ينظر: البدر الطالع: ١/٢٦١.

(٧) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤٠، وشيخ الإسلام أبو السُّعود أفندي: ٢٦٦.

(٨) ينظر: الأعلام: ٧/٢٨٨.

(٩) ينظر: الشقائق النعمانية: ٢٠٧.

(١٠) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤١، و تأريخ النور السافر: ٢٤٠.

في سنة الوفاة، وأغلبهم قال : إنّه توفي في ٩٨٢هـ[١]، وشذ العيدروسي عن ذلك التأريخ، وجعله من وفيات سنة ٩٥٢هـ[٢]. وقد أفاض الدكتور عبد الستّار النعيميّ الحديثَ في هذا الخلاف[٣]، ثمّ رجّح بأَدلّة أنّه توفّي في ٩٨٢هـ. وهو ما يطمئنُّ إليه الباحث.

وقد حضر جنازته العلماءُ والوزراء وخلق لا يُحصَون، وصلّوا عليه في جامع السلطان محمد الكبير، ثم ذهبوا به الى مقبرته التي أنشأها بالقرب من قبر أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، وهم يكثرون من المدح والثناء عليه ودُفِن فيها رحمه الله تعالى[٤].

المطلب الأول: حياته العلمية

أولاً: شيوخه: تتلمذ أبو السعود - رحمه الله- لشيوخ بارزين أخذ عنهم مختلف العلوم الإسلامية، وكان أبرزهم:

١- والده : الشيخ محمد بن مصطفى العمادي، المتوفى سنة ٩٢٠هـ [٥].

٢- عبد الرحمن بن علي الحنفي المعروف بـ ابن المؤيد، المتوفى سنة ٩٢٢هـ[٦].

٣- شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال، المعروف بـابن كمال باشا، المتوفى سنة ٩٤٠هـ[٧].

٤- سعد الله بن عيسى بن أمير خان، المعروف بـجلبي أفندي، المتوفى سنة ٩٤٥هـ[٨].

٥- محيي الدين محمد بن محمد القوجي الحنفي، المتوفى سنة ٩٣١هـ[٩].

٦- عبدالقادر بن محمد قادري جلبي، المتوفى سنة ٩٥٥هـ[١٠].

٧- المولى سعدي الجلبي، ابن التاجي، المتوفى سنة ٩٢٢هـ[١١].

ثانيًا: تلامذته:

١- محمد ابن المفتي أبي السعود، المتوفى سنة ٩٧١هـ[١٢].

---

(١) ينظر: العقد المنظوم:٤٣٩، وكشف الظنون:٤٥٣/٦، والكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة:٣٥/٣.

(٢) ينظر: تأريخ النور السافر:٢٤٠.

(٣) ينظر: أبو السُّعود ومنهجه في التفسير:٣٤-٣٥.

(٤) ينظر: العقد المنظوم:٤٤٢، والكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة:٣٦/٣.

(٥) ينظر: الشقائق النعمانية:٢٠٧-٢٠٨.

(٦) ينظر: الشقائق النعمانية:١٧٦، وهدية العارفين:٥٤٤/١.

(٧) ينظر: ينظر: الشقائق النعمانية: ٢٢٦-٢٢٨، وكشف الظنون: ٤١/١، وهدية العارفين: ١٤١/١.

(٨) ينظر: الشقائق النعمانية: ٢٦٥.

(٩) ينظر: الشقائق النعمانية: ١٨٢.

(١٠) ينظر: الشقائق النعمانية: ٢٦٤.

(١١) ينظر: العقد المنظوم: ٢٦٢-٢٦٣.

(١٢) ينظر: العقد المنظوم:٤٤١.

٢- أحمد ابن المفتي أبي السعود، المتوفى سنة ٩٧٠هـ(١).

٣- مصطفى ابن المفتي أبي السعود، المتوفى سنة ١٠٠٨هـ(٢).

٤- المولى محمود المعروف بـمعلم زاده، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(٣).

٥- محمد بن عبد الوهاب بن عبد الكريم الحنفي، المعروف بـ عبد الكريم زادة، المتوفى سنة ٩٥٥هـ(٤).

٦- عبد الرحمن جمال الدين الحنفي، المعروف بـ الشيخ زادة، المتوفى سنة ٩٧١هـ(٥)

٧- حسن بن سنان، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(٦).

٨- حسن بن يوسف الحمداني، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(٧).

٩- محيي الدين المعروف بـ بنكساري زادة، وهو صهر أبي السعود، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(٨).

١٠- محمد بن أحمد، المعروف بـ ابن بزن، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(٩).

١١- أعلى حسن، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(١٠).

١٢- محمد بن الحسن الجنابي، المتوفى سنة ٩٨٧هـ(١١).

١٣- السيد الشريف المولى محمد المعروف بـالسعودي(١٢).

ثالثًا: آثاره:

على الرَّغم من اشتغال أبي السُّعود بالدرس وتفرغه للفتوى، غير أنَّ ذلك لم يمنعه من التأليف والتصنيف، ومن آثاره:

---

(١) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤١.

(٢) ينظر: العقد المنظوم: ٤٩٨.

(٣) ينظر: العقد المنظوم: ٤٩٨.

(٤) ينظر: الشقائق النعمانية: ٣٨٤، الأعلام: ٧ / ١٧٦.

(٥) ينظر: شذرات الذهب: ٨ / ٣٨٠.

(٦) ينظر: العقد المنظوم: ٣٩٠.

(٧) ينظر: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: ٣ / ١٤٢.

(٨) ينظر: العقد المنظوم: ٤٣٧.

(٩) ينظر: شذرات الذهب: ٨ / ٣٨٠.

(١٠) ينظر: العقد المنظوم: ٤٨٧.

(١١) ينظر: الكواكب السائرة: ٣ / ٥٥.

(١٢) ينظر: الكواكب السائرة: ١/ ٣٧٠.

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم [1].
- أوقاف الملوك والوزراء[2].
- بضاعة القاضي في الصكوك[3].
- تحفة الطلاب في المناظرة[4].
- تهافت الأمجاد على كتاب الجهاد من الهداية للمرغنياتي[5].
- تهافت الأمجاد في فروع الفقه الحنفي[6].
- ثواقب الأنظار في أوائل منار الأنوار في الأصول[7].
- حاشية على العناية من أول كتاب البيع من الهداية[8].
- حسم الخلاف في المسح على الخفاف[9].
- دعا نامه، رسالة في الأدعية المأثورة[10].
- رسالة في تسجيل الأوقاف[11].
- رسالة في معرفة لفظ جلبي. وهي التي بين أيدينا.
- شرح الدرة المضية في مدح خير البرية[12].
- شرح على ألفية ابن مالك[13].
- غلطات العوام[14].

---

(١) ينظر: كشف الظنون: ٦٥/١.

(٢) ينظر: العقد المنظوم: ٩٩.

(٣) ينظر: كشف الظنون: ٦٥/١، وهدية العارفين: ٢٥٣/٢.

(٤) ينظر: الأعلام: ٢٨٨/٧، ومعجم المؤلفين: ٣٠٤/١١.

(٥) ينظر: كشف الظنون: ٢٥٤/٦، والأعلام: ٥٩/٧.

(٦) ينظر: كشف الظنون: ٢٥٤/٦، والأعلام: ٥٩/٧.

(٧) ينظر: كشف الظنون: ٦٥/١، وهدية العارفين: ٢٥٣/٢.

(٨) ينظر: العقد المنظوم: ٤٤٥.

(٩) ينظر: كشف الظنون: ٦٦٥/١.

(١٠) ينظر: كشف الظنون: ٧٧٥/١.

(١١) ينظر: الأعلام: ٥٩/٧.

(١٢) ينظر: المنتقى من مخطوطات جامعة بطرسبرغ: ٢٠٥، نقلاً عن: أبو السعود ومنهجه في النحو: ٤٧.

(١٣) ينظر: درة الحجال: ٣٠٥/٣.

(١٤) ينظر: هدية العارفين: ٢٥٤/٢.

- غمرات المليح في أوائل مباحث قصر العام من التلويح[1].
- الفتاوى[2].
- فتون المعاملات[3].
- قصة هاروت وماروت[4].
- معاقد الطراف في أول تفسير سورة الفتح من الكشاف[5].
- معروضات[6].
- موقف العقول في وقف المنقول[7].
- الميمية، وهي قصيدة في معارضة ميمية أبي العلاء المعري[8].
- نبذة من مناقب الإمام أبي حنيفة مع فتاوى لأبي السعود[9].

رابعًا: منزلته وما قيل عنه:

تتجلى منزلة أبي السعود العلمية من خلال النظر إلى مكانة شيوخه الكبار الأثبات كابن كمال باشا الذين لازمهم، وأخذ عنهم حتى تعلم منهم الكثير، فكان على قدر كبير من العلم والثقافة، وكان حاضر الذهن سريع البديهة[10]. فقد كان - رحمه الله - إمامًا فاضلاً وعالمًا جليلاً، غزير التأليف، ذا إحاطة تامّة بالعلوم والمعارف الإسلاميّة، إذ لم يترك علمًا من العلوم، إلاّ وله فيه حظّ وافر، وقد دلّ على ذلك مؤلّفاته المتعدّدة والمتنوّعة.

فضلاً عن أنّه كان ملمًّا بعلوم اللغة العربيّة[11]، وخير دليل على ذلك تفسيره المسمّى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم الذي نال قبول المفسرين واللغويين، ولاقى إعجاب المؤرّخين والمعاصرين له فأثنوا عليه، ومن هؤلاء العلامة علي بن لالي بالي إذ قال: " لو تكلم في نقل الجبال الراسيات والأطواد الشامخات لأبرّ كلامه، ولو قصد إلى راحلة الدهر لألقت إليه زمامه وحصل من

(1) ينظر: كشف الظنون:١/٤٩٨، وهدية العارفين:٢/٢٥٤.

(2) ينظر: كشف الظنون:٢/١٢١٩.

(3) ينظر: هدية العارفين:٢/٢٥٤.

(4) ينظر: الأعلام:٧/٥٩.

(5) ينظر: كشف الظنون:٢/١٤٨١، وهدية العارفين:٢/٢٥٤.

(6) ينظر: تأريخ الادب العربي:٩/٣٦٤.

(7) ينظر: كشف الظنون:٢/١٠١٧.

(8) ينظر: هدية العارفين:٢/٢٥٤.

(9) ينظر: فهرس مخطوطات مكتبة كوبرلي:٢/٥٧١، نقلاً عن: أبو السعود ومنهجه في النحو:٤٨.

(10) ينظر: الأعلام:٧/٥٩.

(11) ينظر: كشف الظنون:١/٤٣٣.

الإقبال والشرف والأفضال ما لا يمكن شرحه بالمقال"[1].

ووصفه الشوكانيّ بأنَّه من الذين برعوا في مختلف العلوم والفنون، وفاقوا أقرانهم[2].

المبحث الثاني: المؤلَف:

المطلب الأول: توثيقه:

أولاً: توثيق نسبة المؤَلَّف إلى المؤَلِّف

لم أجد ذِكْرًا لهذه الرسالة في كتب التراجم والطبقات والأدلة المؤلَّفة قبل تأريخ فهرسة المخطوطات في أواخر حكم الدولة العثمانية، فوقفتُ عليها في كتب التراجم المؤلفة بعد تلك الحِقبة، فوجدتها منسوبةً لابن كمال باشا عند جميل بك[3]، وآدسز[4]. ولحسن كافي الآقحصاري عند الزِّرِكْلِي[5]. ولأبي السُّعود أفندي عند عثمان الطباع[6]. ولعلَّ منشأ هذا الخلاف في نسبة الرسالة يعود - في رأينا- إلى خطأ مفهرسي مكتبات المخطوطات؛ لعدم معرفتهم بلغة الكتب والرسائل التي يفهرسونها، وبخاصة في تلك الحقبة من تأريخ اللغة العربية في الدولة العثمانية، الذين ما أن تقع أعينُهم على اسم عَلَم في ثنايا الرسالة أو بدايتها أو نهايتها- ولا سيما إذا كانت الرسالة ضمن مجموعة رسائل وكتب- فيظنُّونه صاحبَها، فينسبون المؤلَّفَ إليه، وهو ما حصل مع هذه الرسالة التي اختلفوا في نسبتها على النحو الآتي:

١. ما نُسب لابن كمال باشا المتوفَّى ٩٤٠هـ

عنوان الفهرس	رقم المخطوط	مكانه
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	32şarki41/7	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	32Hk1844/6	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	03Gedik18011/9	المكتبة الوطنية/أنقرة
رسالة في لفظ جلبي	37Hk1233/17	مكتبة قسطمونو المركزية
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	45Akze6548/4	مكتبة مانيسا المركزية
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	34sü-Hü241/5	مكتبة السليمانية
رسالة في حق لفظ جلبي	37Hk1217/20	مكتبة قسطمونو المركزية
رسالة في لفظ جلبي	07Tekeli872/9	مكتبة السليمانية
رسالة في لفظ جلبي	37Hk1846/2	مكتبة قسطمونو المركزية
رسالة في معنى لفظ جلبي	06Hk678/13	المكتبة الوطنية/أنقرة

(١) العقد المنظوم:٤٤٣.

(٢) ينظر: البدر الطالع:٢٦١/١.

(٣) ينظر: عقود الجوهر:٢٤٤/١.

(٤) ينظر: KEMALPAŞA OĞLUNUN ESERLERI: NÜ.(209)

(٥) ينظر: الأعلام:١٩٤/٢.

(٦) ينظر: إتحاف الأعزة في تأريخ غزة:٨٣/٣.

عنوان الفهرس	رقم المخطوط	مكانه
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	15Hk499/12	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	15Hk652/4	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	06MilYzA7157/11	المكتبة الوطنية/أنقرة
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	06MilYzA312/10	المكتبة الوطنية/أنقرة
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	45Akze6548/4	مكتبة مانيسا المركزية
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	34AeManzum589/4	مكتبة ملّت/اسطنبول
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	42Kon4271/3	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في لفظ جلبي	42Kon4780/7	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في لفظ جلبي	42Kon2392/2-A	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	644	مكتبة المخطوطات/جامعة الكويت

٢. ما نسب لأبي السعود أفندي المتوفّى ٩٨٢هـ

عنوان الفهرس	رقم المخطوط	مكانه
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	45H1233/17	المكتبة العامة/مانيسا
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	45Akze1602/4	مكتبة زينل زاده/ /مانيسا
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	42Yu4893/42	مكتبة يوسف آغا/قرتاي/قونيا
رسالة في تحقيق معنى جلبي	2787/5	مكتبة المحمودية/المدينة المنورة
رسالة في لفظ جلبي	09836-17	مركز الملك فيصل للبحوث /الرياض

٣. ما نسب لحسن كافي الأقحصاري المتوفّى١٠٢٥هـ

عنوان الفهرس	رقم المخطوط	مكانه
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	34AeArabi1861/8	مكتبة ملّت/اسطنبول
رسالة في لفظ جلبي	05Ba918/11	مكتبة بايزيد المركزية/آماسيا
رسالة في لفظ جلبي	45Hk5836/10	مكتبة مانيسا المركزية
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	301042	فهارس مخطوطات مركز جمعة الماجد

٤. ما لم يُنسَب لأحد

عنوان الفهرس	رقم المخطوط	مكانه
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	07EL92/4	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	07EL2568/8	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في تحقيق لفظ جلبي	07EL2578/13	مكتبة قونيا للمخطوطات
رسالة في معنى جلب وجلبي	303142	فهارس مخطوطات مركز جمعة الماجد
رسالة في معنى لفظ جلبي	242308	فهارس مخطوطات مركز جمعة الماجد

وبعد مراجعة ما تيسر من هذه النسخ، والنسخ التي اعتمدناها في التحقيق يمكننا أن نسجل الآتي:

١. تحقُّق أنَّ صاحب الرسالة هو أبو السعود أفندي؛ لاقتران اسمه بها، وثبوته على أغلب النسخ الخطِّية التي وقفنا عليها، في بداية النسخة أو نهايتها أو فيهما معًا.

٢. لم يرد في نسخةٍ قط ما يدلُّ على نسبة الرسالة لابن كمال، أو الآقحصاري إطلاقًا.

٣. استشهاد صاحب الرسالة لتأييد قوله في معنى جلبي ببيت شعريٍ لابن كمال باشا؛ يُدلِّل على أنها ليست لابن كمال، إذ لا يستشهِد الشخصُ لتأييد قوله بقولٍ آخرَ له.

٤. ورود عبارة أستاذنا ابن كمال باشا في كلام صاحب الرسالة، في النسخة التي رمزنا لها بـ(هـ)، يجعل من ابن كمال استاذًا لصاحب الرسالة، سواءٌ أعددْنا أستاذ استاذنا مكررةً من صاحب الرسالة سهوًا، أو مُقحَمةً من الناسخ، تلميذِ أبي السُّعود تلميذِ ابن كمال.

٥. ثناء صاحب الرسالة لابن كمال بأوصافِ مدحٍ ونعوتِ إجلال وتوقير، ينفي نسبتَه إلى الأخير من جهةٍ؛ إذ لا يجروءُ شخصٌ ما على الإخبار عن نفسه بهذه الأوصاف العظيمة فضلاً عن العلماء الذين عُهِدوا بالتواضع والوقار، ويجعل ابنَ كمال موضعَ إعجاب، ومنبعَ عطاء، ومنهلَ علمٍ لصاحب الرسالة من جهة أخرى، ولا غروَ في ذلك فهو شيخه وأستاذه.

٦. تبيَّن لنا أنَّ سبب نسبة الرسالة لابن كمال هو ورود اسمه في ثنايا الرسالة مُستَشهِدًا بكلامه؛ مما أوهمَ المفهرِسَ غيرَ العربي بنسبتها إليه، فتناقل أصحاب التراجم ما وجدوه في تلك الفهارس.

٧. اتَّضح أنَّ منشأ الخطأ في نسبة الرسالة لحسن كافي الآقحصاري هو الشكل المادي للمخطوط ونعني بذلك كونَ الرسالة ضمن مجموعةٍ تشتمل على عدَّة رسائل، ما أن تنتهي هذه الرسالة - رسالة في معرفة لفظ جلبي- تبتدئ رسالةٌ جديدة للآقحصاري باسمه بلا عنوان في الصفحة نفسها، فظنَّ المفهرِس أنَّ هذا الاسمَ المثبت أسفل الرسالة – موضعَ التحقيق- هو صاحبها فنسبها إليه، وقد ساعده على ذلك خلو تلك النسخة من اسم أبي السعود صاحب الرسالة.

ثانيًا: توثيق عنوان المؤلَّف

اختلف مفهرسو المكتبات وأصحاب كتب التراجم والأدلة ممن ذكروا هذه الرسالة في اسمها؛ ولعلَّ ذلك بسبب تَرْكِها صاحبُها غُفْلاً من العنوان والتسميةِ التي اختارها لها، فتصرّف النُّسَّاخ فيها، ووضعوا من عند أنفسهم من العنوانات ما رأوه مناسبًا لها، ومعبِّرًا عن فحواها، فتعددت عنواناتها، وكثرت أسماؤها، ومما ذكروا لها من الأسماء:

١. رسالة في تحقيق لفظ جلبي.

٢. رسالة في لفظ جلبي.

٣. رسالة في حق لفظ جلبي.

٤. رسالة في معنى لفظ جلبي.

٥. رسالة في تحقيق معنى جلبي.

٦. رسالة في معنى جلب وجلبي.

٧. رسالة في معرفة لفظ جلبي.

٨. رسالة في تحقيق كلمة جلبي.

وهو كما يظهر اختلافٌ يسير، لا يؤثر في حقيقة الرسالة شيئًا، ولا يُحدِث لَبْسًا أو خلطًا في التعرُّف عليها، وعلى الرَّغم من كون اسم رسالة في تحقيق لفظ جلبي هو أكثرُ ورودًا من غيره، إلا أننا آثرنا رسالة في معرفة لفظ جلبي ورجَّحناه عليه؛ لأنه العنوان الوحيد الذي اقترن بالرسالة، وذلك في النسخة الخطية التي رمزنا لها بالحرف د، ففي تبَنِّيه تمشٍّ مع ما اختير سواءٌ أكان ذلك المختار هو المؤِّلف نفسه أو الناسخ، وهي ميزةٌ تجعل العنوان المؤثَّر أولى من غيره؛ لقِدَمه وسَبْقِه التأريخي.

المطلب الثاني: توصيفه:

اعتمدت في تحقيق هذه الرسالة على خمس نسخٍ، وهي:

١. نسخة المكتبة الوطنية / أنقرة، مجموعة مخطوطات المكتبة الوطنية، تحت الرقم: 06Mil Yz A4455/8 وقد رمزت لها بالحرف أ وجعلتها النسخة الأصل، لوضوح خطها، وتمام مادتها، واشتمالها على زياداتٍ لم تحوِها النسخ الأخرى، وهي تقع في صفحة واحدة، مقاسها ١٩٠×١٢٠ ملمتر، ومكتوبة بخط النَّسخ، مسطرتها واحدٌ وعشرون سطرًا، ومعدل كلمات كلِّ سطرٍ ثلاث عشرة كلمة تقريبًا. تحتوي في حاشيتها اليمنى على أبيات شعرية باللغة العثمانية لابن كمال باشا.

٢. نسخة المكتبة الوطنية / أنقرة، مجموعة مكتبة عدنان أوتوكن العامة، تحت الرقم: 06Hk4353/10، وقد رمزت لها بالحرف ب، وهي تقع في صفحة واحدة، مقاس ورقتها ٢٠٥×١٥٠ ملمتر، ومقاس الكتابة فيها 160×85 ملمتر، ومكتوبة بخط النَّسخ الرديء، مسطرتها سبعة عشرَ سطرًا، ومعدل كلمات كلِّ سطرٍ سبعَ عشرة كلمة تقريبًا. وعليها في نهايتها اسم المؤلِّف.

٣. نسخة المكتبة الوطنية/أنقرة، مجموعة مكتبة عدنان أوتوكن العامة، تحت الرقم: 06Hk3148/6، وقد رمزت لها بالحرف ج، وهي تقع في صفحة واحدة، مقاس ورقتها 205×150 ملمتر، ومقاس الكتابة فيها ١٣٥×٦٥ ملمتر، ومكتوبة بخط التعليق، مسطرتها ثمانيةَ عشرَ سطرًا، ومعدل كلمات كلِّ سطرٍ خمسَ عشرة كلمة تقريبًا. وعليها في بدايتها اسم المؤلِّف.

٤. نسخة المكتبة الوطنية / أنقرة، مجموعة مكتبة العامة- توقات، تحت الرقم: 60Hk299/1، وقد رمزت لها بالحرف د، وهي تقع في صفحة واحدة، مقاس ورقتها 215×160 ملمتر، ومقاس الكتابة فيها 130×100 ملمتر، ومكتوبة بخط النسخ الرديء، مسطرتها عشرون سطرًا، ومعدل كلمات كلِّ سطرٍ إحدى عشرة كلمة تقريبًا. وعليها في بدايتها عنوان الرسالة رسالة في معرفة لفظ جلبي متبوعًا باسم المؤلِّف، ومختتمة باسم المؤلِّف أيضًا.

٥. نسخة المكتبة الوطنية / أنقرة، مجموعة مكتبة العامة، تحت الرقم: 06Mil YzA 3554/11، وقد رمزت لها بالحرف (هـ)، وهي تقع في صفحة واحدة، مقاس ورقتها 260×140 ملمتر، ومقاس الكتابة فيها 230×92 ملمتر، ومكتوبة بخط التعليق، مسطرتها ستة عشر سطرًا، يتفاوت معدل كلمات كلِّ سطرٍ فيها بين خمس كلمات في السطر الأول، وخمس عشرة كلمة في وسطها، وعشرين كلمة في نهايتها تقريبًا.

المطلب الثالث: منهج التحقيق:

يتلخَّص منهجي في تحقيق هذه الرسالة في الأمور الآتية:

١. تحرير النص من النُّسخة الأصل المعتمَدة على وفق قواعد الإملاء الحديثة، وعلامات الترقيم المعاصرة، ومقابلتها على النُّسخ الفرعية الأُخرى.

٢. الحفاظ على جوهر النص كما ورد، وذلك بإكمال الناقص والساقط منه من النسخ الأخرى.

٣. الحرص على سلامة النص، بضبط الألفاظ الملبِسة، والأعلام المشكِلة.

٤. تخريج الآيات القرآنية، والأشعار، وترجمة الأعلام، وتفسير الألفاظ الغريبة، وتوثيق المسائل اللغوية الواردة في متن الرسالة، والتنبيه على ما لم نهتدِ إليه.

٥. اتِّباع طريقة تقرير ما وقع في الأصل على ما هو عليه في المتن مع الترقيم عليه، وبيان الصواب في الهامش حفاظًا على الشخصية التأريخية للنسخة.

٦. استعمل الأقواس على النحو الآتي:

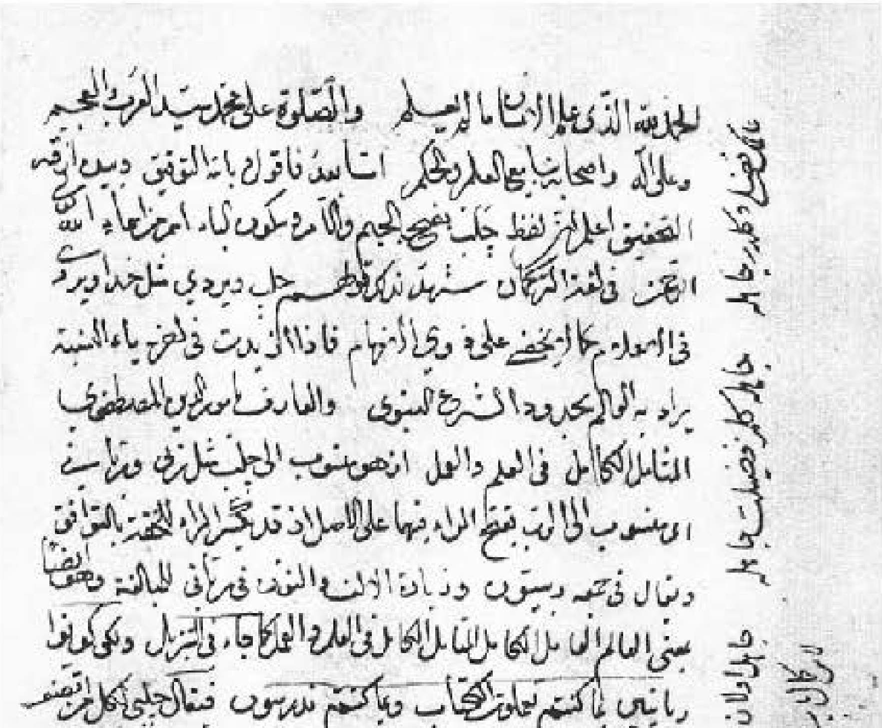
﴿ ﴾ لحصر الآيات القرآنية.

( ) لحصر الألفاظ والأعلام والتراكيب غير العربية.

[ ] لحصر الزيادات المضافة إلى النَّص من النسخ الأخرى.

٧. اعتماد أرقام الإحالة بدلاً عن أرقام الصفحات في التكشيف الموضوعي في الفهرسة للدلالة على مواضع الورود؛ للحفاظ على ثبوتها، وضمانِ عدم تغيُّرها بتغيُّر موضعها وترتيبها في المجلة.

صورة من المخطوط النسخة أ



القسم الثاني: التحقيق

[بسم الله الرحمن الرحيم] (1)

الحمدُ لله الذي علَّم الإنسان مالم يعلم، والصَّلاةُ [والسَّلام] (2) على [نبيِّه] (3) محمَّدٍ(4) سيِّد العرَب والعجَم، وعلى آله وأصحابه ينابيعِ العِلمِ (5) والحِكَم(6).

أمَّا بعدُ: فأقول(7) وبالله التوفيق وبيده أزِمَّةُ(8) التحقيق: اعلَم أنَّ لفظَ چَلَب(9) بفتح الجيم واللام وسكون الباء(10) اسمٌ من أسماء(11) الله تعالى(12) الرحمنِ في لغة التركمان (13)، شَهِد(14) بذلك قولهم(15): چَلَب

---

(١) زيادة من : (ب) و (ج).

(٢) زيادة من : (د).

(٣) زيادة من : (هـ).

(٤) نَقَصت من : (هـ).

(٥) في (ب) و (ج) و(هـ) : (العلوم).

(٦) من : (وعلى)... إلى (والحكم) نَقَصت من : (د).

(٧) في (ب) و (ج) و (د) : (فنقول). وفي (هـ): (أقول).

(٨) أزِمَّةٌ جمع زِمام، من الفعل: زَمَّ الشيءَ يَزُمُّه زَمّاً فانْزَمَّ، أي :شَدَّهُ. والزِّمامُ: هو الْحَبْلُ الَّذِي يُجْعَلُ فِي الْبُرَةِ وَالْخَشَبَةِ، ثُمَّ يُشَدُّ فِي طَرَفِهِ المِقْوَد، وَقَدْ يُسَمَّى المِقْوَد زِمامًا. ينظر: لسان العرب:١٢/٢٧٢.

(٩) في (ب) و (ج) : (چَلَب). وچَلَبْ في اللغة التركية العثمانية تعني: الله جلَّ جلاله، وچَلَبي هو المولى والسيد والقارئ. ومنها انتقلت إلى الفارسية بمعنى السيد وخواجة. وقد أُطلق هذا اللقب على أبناء يلدرم بايزيد الأول. وتُعرَّب على (شلبي). ينظر: قاموس اللغة العثمانية :٢١٣، والمعجم الذهبي:٢٢٢، والمصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية:٢٧٢، ومعجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي:٥٤، وتأصيل ما في الأعلام العربية المقتبسة من الدخيل:٢٧٧.

(١٠) في (ب) و (د) و(هـ) : (بالتحريك)، ونَقَصت من: (ج) كلتا العبارتين.

(١١) في (هـ): (الأسماء).

(١٢) نقصتا من: (ب) و (ج) و (د) و(هـ).

(١٣) التركمان: قومٌ من الأتراك الرحَّالة الذين هاجر كثيرٌ منهم إلى البلاد العربية والإسلامية، وسُمُّوا بذلك، لدخول مئتي ألف شخص منهم إلى الإسلام في شهر واحد، فقيل لهم: ترك إيمان، بالإضافة، ثم خُفف اللفظ بحذف الهمزة والياء فقيل: تركمان. وقد استعمل هذا الاسم في كتابات الفرس بصيغة الجمع الفارسية " تُرْكُمانان". ولما أقبل القرن الخامس الهجري كان أصل كلمة "تُرْكُمان" قد عفا عليه النسيان، وظهر الاشتقاق الفارسي الشائع "تُورك مانَنْدر"، أي: أشباه الترك، ثم أخذت كلمة الترك ترد عادة مقابلة لكلمة التركمان. ينظر: القاموس المحيط:١٠٨٢، قاموس اللغة العثمانية:١١٧، والمعجم الذهبي:٥٣٥، ودائرة المعارف الإسلامية:٥/٢١٢.

(١٤) في (ب) و (ج) و (د) : (يهدي). وفي (هـ): (يشهد).

(١٥) مكررة في (ب)، وناقصة من (ج) و (هـ).

ويردِي[1] [بالترقيق والتفخيم][2] مثل[3]: خُدا[4] ويردِي [ومثل: الله ويردي][5] في الأعلام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام، فإذا ازيدَت[6] في آخره ياءُ النِّسبة [فقيل: چلَبي] [7] يُراد به العالم بحدود الشَّرع النبويِّ[8]، والعارف[9] بأمور الدِّين[10] المصطفويِّ[11]، المتأمِّل[12] الكامل في العلم والعمل؛ إذ هو منسوبٌ إلى چلَب [فيقال: چلَبي] [13] [ونظيره في لغة العرب] [14] مثل[15]: رَبيّ وربَّاني، أي[16]: منسوبٌ إلى الرَّب[17]، بفتح الرَّاء فيهما على الأصل[18]؛ إذ قد[19] يُكسَرُ الرَّاء [في ربِّي] [20] للخفَّة [و]

---

(1) ويردِي: في التركية العثمانية والحديثة من المصدر: (ويرمك)، بمعنى العطاء والهبة والإحسان، فـ(وير) هي الجذر، و(دي) هي لاحقة الماضي الشهودي للشخص الثالث. ينظر: قاموس اللغة العثمانية: ٥٢٩، وغاية الأماني في تفصيل قواعد اللسان العثماني:٣٥٣.

(2) زيادة من (هـ).

(3) نقصت من: (د)، وفيها بدلاً عنها (و).

(4) خُدا: كلمة فارسية بمعنى: الله جلَّ جلاله، ومالك، وصاحب. واستُعملت في اللغة التركية العثمانية أيضًا. ينظر: المعجم الذهبي: ٢٣٤، وقاموس اللغة العثمانية:٢٣٤.

(5) زيادة من (هـ).

(6) في (ب) و (ج) و (د) و (هـ): (زيدت)، وهو الصواب، لعدم ورود (أزاد) بمعنى (زاد) في المعاجم العربية، بل تأتي بمعنى أزاده بالزَّاد. ينظر: لسان العرب:١٩٨/٣، معجم الصواب اللغوي:٦٨٧/١.

(7) زيادة من (هـ).

(8) نقصت من (هـ).

(9) في (هـ): (القوي).

(10) في (ب): (دين).

(11) هكذا وردت في جميع النسخ، وهي خطأٌ، والصواب: مُصطَفيّ؛ لأنَّ ألف المقصور إذا كانت خامسة فصاعدًا حُذفت مطلقًا عند النسب. ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك:١٤٤٦/٣، وحاشية الخضري على ابن عقيل:١٧٦/٣.

(12) في (ب) و (ج) و (د) : (المتعالي).

(13) نقصت من: (أ).

(14) زيادة من (هـ).

(15) نقصت من (هـ).

(16) نقصت من: (د) و(هـ).

(17) في (ب): (رب).

(18) نقصتا من: (ب) و (ج) و (د) و(هـ).

(19) في (ب) و (ج) و (د) : (وقد).

(20) زيادة من: (ب) و (ج).

(١) بالتوافق [والترقيق] (٢)، ويقال(٣) في جمعه: ربّيون، وزيادة الألف والنون(٤) في ربّاني للمبالغة، وهو أيضًا(٥) بمعنى: العالم [المتعالي] (٦) العامل(٧) الكامل(٨) المتأمل(٩) الكامل(١٠) في العلم والعمل(١١)، كما جاء في التنزيل [عن ربّ العالمين] (١٢): ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (١٣) [الآية] (١٤).[في العلم والعمل] (١٥) فيقال (١٦): چلبي لكل(١٧) من اتّصف بصفة العلم، [و] (١٨) الكمال والصلاح في الأعمال، كما ذُكِر(١٩)، ولا مدخلَ في ذلك للنّسب(٢٠) والمال، [و] (٢١) يؤيّدهُ جوابُ العالمِ

---

(١) زيادة من (هـ).

(٢) زيادة من: (هـ). وفي (ب) و (د): (والرفق)، وفي (ج) : (والوفق). ولعلّ ما اثبتناه هو الأنسب للمقام.

(٣) في (ب): (يقال).

(٤) نقصت من: (ج).

(٥) نقصت من: (د).

(٦) زيادة من: (ب) و (ج).

(٧) نقصت من: (ب) و(ج) و (د) و(هـ).

(٨) نقصت من: (د) و(هـ).

(٩) نقصت من: (ب) و (ج) و (د).

(١٠) نقصت من: (ب) و (ج) و (ج).

(١١) من : (في)...إلى (والعمل) نقصت من : (د).

(١٢) زيادة من (هـ).

(١٣) سورة آل عمران/ من الآية ٧٩.

(١٤) زيادة من: (ب) و (ج)، ونقصت من : (ج) و (هـ) من: (بما)... إلى (تدرسون)، وفي (د) بزيادة (نبيين) بعد (ربانيين). والآية: لفظةٌ يؤتى بها في نهاية الآية حين يُستشهد بجزء منها؛ للدلالة على أنّ للآية تتمة، فلا وجه لذكرها في (ب) و (د)؛ لتمام الآية فيهما.

(١٥) زيادة من (هـ). ولا وجه لها فهي مكررة قد ذكرت قبل الآية فلعلّ الناسخ أعادها سهوًا.

(١٦) في (د): (فقال).

(١٧) في (ب): (بكل).

(١٨) نقصت من: (أ).

(١٩) نقصتا من: (ب) و (ج) و (د) و(هـ).

(٢٠) في (ب) و(هـ): (النسب).

(٢١) زيادة من (هـ).

رسالةٌ في معرفة لفظ (چلَبي) لأبي السُّعود أفندي (المتوفَّى ٩٨٢هـ)

الربَّانيّ، والعارفِ الخاقاني(1)، فاضلِ الروم، [و] (2) الفائق(3) في جميع العلوم(4)، شيخِ الخافِقَين(5)، ومفتي الثَّقَلَين(6)، [أستاذ أستاذنا] (7) ابن كمال(8) پاشا (9)- رحمه الله(10) [تعالى] (11) قُدِّرَ ما يشاء(12) - حين سُئِل عن ذلك(13) فقال(14):

چلَبي(15) لكِن بلكه(16) مَدخلي يوقدر نسبكــــ(17) [چلَبي] (18)

---

(1) في (ب) و (ج) و (د) : (الخاقاني)، وهو تصحيف. وخاقانُ: اسمٌ يُسمَّى به مَنْ تُخَفِّمُهُ التُّرْكُ على أنفسهم، ولقب لكلِّ مَلِكٍ من ملوكهم. وخقَّوه: أي: رأَّسوهُ وملَّكوه. ينظر: تهذيب اللغة: ٣٥/٧، ولسان العرب:١٤٢/١٣.

وفي التركية العثمانية والحديثة (خاقان): هو السلطان الأعظم، واسمٌ كان يُطلق على إمبراطور الأتراك القُدامى، يُنظر: قاموس اللغة العثمانية:٢٣٦. والمعجم التركي العربي: ١٤٤/٢.

(2) نقصت من: (أ).

(3) في (ج): (الفايق)، وفي (د): (الخاتم).

(4) نقصت من: (ب).

(5) الخافِقان: أُفُقُ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ؛ لأن الليل والنهار يَخفِقان فيهما، أو بَيْنَهُمَا، وقيل: الْخَافِقانِ: الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَغْرِبَ يُقَالُ لَهُ الخافِقُ وَهُوَ الْغَائِبُ، فَغَلَّبُوا الْمَغْرِبَ عَلَى الْمَشْرِقِ فَقَالُوا الْخَافِقَانِ كَمَا قَالُوا الأَبوان. ينظر: لسان العرب:٨٣/١٠.

(6) الثَّقَلانِ: الجِنُّ والإِنْسُ، سُمِّيا ثَقَلَين لِتَفْضِيلِ اللَّهِ تَعَالَى إياهما عَلَى سَائِرِ الْحَيَوَانِ الْمَخْلُوقِ فِي الأَرض بِالتَّمْيِيزِ وَالْعَقْلِ الَّذِي خُصَّا بِهِ، وقِيلَ: لأنهما كالثَّقَل للأرض وعَلَيْهَا. وأصل الثَّقَل أن الْعَرَبَ تَقُولُ لِكُلِّ شيءٍ نفيس خَطِيرٍ مَصون ثَقَل. ينظر: لسان العرب:٨٨/١١.

(7) زيادة من (هـ). وتكرارها إمّا مكررةٌ من صاحب الرسالة سهوًا، أو مُقحَمةٌ من الناسخ، تلميذ أبي السُّعود.

(8) شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، من علماء الترك، وواحد من أكبر المدققين، شيخ الإسلام ومفتي الخلافة العلمية العثمانية، بلغت مؤلفاته أكثر من مئتي مؤلفٍ، توفي سنة (٩٤٠ هـ). ينظر: الشقائق النعمانية: ٢٢٦-٢٢٨، وكشف الظنون: ٤١/١، وهدية العارفين: ١٤١/١، وعقود الجوهر: ٢١٧/١.

(9) باشا: لقب عثماني عسكري ومدني، أصلها من باش بمعنى الرأس، ثم أطلقت لقبًا على الوزراء والولاة ونوّاب السلطان، وعلى كبير أمناء العائلات التركية، وأصحاب الرتب العسكرية العليا. ينظر: قاموس اللغة العثمانية:١٤٢، ومعجم المصطلحات والألقاب التاريخية:٦٤، والمصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية:٣٦٧-٣٦٨.

(10) نقصتا من: (ب) و (ج).

(11) زيادة من (هـ).

(12) في (ب) و (ج) : (قدر الله ما يشاء).

(13) من (حين)... إلى (ذلك) نقصت من (ب) و (ج).

(14) في (ب): (فقال بيت)، وفي: (ج): (بيت) ونقصت منها : (فقال)، وفي (د): من (رحمه)...إلى (فقال) نقصت منها. وفي (هـ): (فقال نظم).

(15) في (ب) و (ج) و(د) و(هـ): (چلَبي لِكَنّه).

(16) نقصتا من: (د). وفي (ب) و(هـ): (شها)، وفي (ج):(بكم) بدلاً عنهما.

(17) نسبكـ: هذه الكاف تُسمّى بالكاف التركية العثمانية وصورتها: (ڭ)، وهي علامةٌ للمضاف إليه، تلفظ كالنون. ينظر: غاية الأماني في تفصيل قواعد اللسان العثماني:٤٦.

(18) زيادة من: (ب).

عِلمِيلَه(١) مُتصف(٢) أُولان كِشي أُولُور چلَبي(٣).

وما زعموا [من](٤) أنَّ هذا اللفظ مختصٌ بأصحاب النسب والمال، من غير اعتبار العلم والكمال(٥)، من المسلمين وأولاد(٦) مسلم(٧) والتابعين- فهو(٨) وَهْمٌ(٩) مَحْضٌ ناشئٌ عن عدم العلم باستعمالات(١٠) العلماء الأسلاف، وقلة المعرفة(١١) باصطلاحات المشايخ الأشراف، وأمَّا جهلة زماننا [في الدين](١٢) الذين يستعملونه(١٣) [تعظيمًا](١٤) في غير الكرام(١٥) البررة، مِمّن له حظٌّ دنياوي(١٦) كاليهود وسائر الكفرة، فأولئك هم الكفرة الفجرة.

---

(١) في (ب) و (ج) و (د): (علمله). وفي (هـ): (علم إيله).

(٢) في (ب): (عامل).

(٣) تعذّر علينا الحصول على ديوانه لتوثيق البيت الشعري.

ومعنى البيت : چلَبي فقط للعلمِ لا مدخلَ له في النَّسبِ الشخصُ الذي يتَّصفُ بالعلمِ يكونُ چلَبي.

وعلى لفظ النسخ الأخرى:(چلَبي لكُدَه)، يكون المعنى: لا مدخلَ في الچلَبيَّة للنَّسبِ ... ...

ومعاني مفردات البيت: لكن: فقط / بلكه: بلگج: معرفة، وعلم، وعرفان. ـه: لاحقة المفعول إليه/ يوقدر: يوق: لا، ليس، مفقود. در: أداة خبر/ علميله: إيله: الباء الجارة، أي بالعلم/ أولان: كائن ووافع/ كشي: شخص ورجل وإنسان/ أُولور: يكون ويصير. يُنظر: قاموس اللغة العثمانية:٧٤، ٩٢،٧٥، ٢٤٨، ٤٦٣، ٥٧٧، وغاية الأماني في تفصيل قواعد اللسان العثماني:٦١، ٤٩٩، ورفيق العثماني:٧٣.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) في (ج): (والمال).

(٦) في (ب) و (ج) و (د) و(هـ) : (وأولادهم).

(٧) نقصت من: (ب) و (ج) و (د). ولعل المقصود (وأولاد المسلمين)، بإظهار ما أُضمِرَ في النسخ الأخرى، فسقطت (ال التعريف وعلامة الجمع) من الناسخ.

(٨) في (ب) و (د): (وهو)، وفي (ج): نقصت منها.

(٩) نقصت من: (د) و(هـ). وفي (ب): (جهل) بدلاً عنها.

(١٠) في (د): زيدَ بعدها (إلا).

(١١) في (هـ): (الفهم).

(١٢) زيادة من: (ب).

(١٣) نقصتا من : (د)، وفي (ب): (يستعملون) بدلاً عن (يستعملونه).

(١٤) زيادة من: (ب) و(هـ).

(١٥) في (هـ): (كرام). وهو خطأٌ.

(١٦) من: (ممن).. إلى (دنياوي) نقصت من (هـ). وفي (ب) و (ج) : (دنيوي). يجوز في النسبة إلى الاسم المقصور الذي على أربعة أحرف وألفه زائدة للتأنيث ثلاثة أوجه: الحذف، نحو: دُنيي، والقلب، نحو: دُنيَوي، والفصل بين الواو والياء بألف، نحو: دُنياوي. ينظر: الكتاب:٣/ ٣٥٢-٣٥٣، والمقتضب:٣/ ١٤٧-١٤٨.

أعوذ [بالله] [1] من شرّ ذلك[2] أن أكون من الجاهلين والحمد لله ربّ العالمين [والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء والمرسلين] [3].

[تمّت الرّسالة] [4].

---

(١) زيادة من: (ب) و (ج).

(٢) من: (من)... إلى (ذلك) نقصت من (ب) و (ج) و (د).

(٣) زيادة من: (ب). ومن: (والحمد)..إلى (والمرسلين) نقصت من (هـ).

(٤) زيادة من: (ج). وفي (هـ): (تم) بدلاً عنها.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	الآية	رقم الإحالة
{وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ ...}	آل عمران	٧٩	١٢٠

ثانيًا: فهرس الأشعار

البيت	صاحبه	رقم الإحالة
چِلَبي لكِن بلكه...	ابن كمال باشا	١٤٩

ثالثًا: فهرس الأعلام

العَلَم	رقم الإحالة
ابن كمال باشا	١٣٦

رابعًا: فهرس المسائل

المسألة	رقم الإحالة
مسألة فعلت وأفعلت بمعنىً مختلف	٩٣
مسألة النَّسب إلى المقصور الخماسي الحروف	٩٨
مسألة النَّسب إلى المقصور الرباعي الحروف	١٦٢

خامسًا: فهرس الألفاظ الغريبة العربية وغير العربية

اللفظ	رقم الإحالة	اللفظ	رقم الإحالة	اللفظ	رقم الإحالة
أزِمّة	٨٠	الثقلين	١٣٤	علميله	١٤٩
أُولان	١٤٩	جلب	٨١	كشي	١٤٩
أُولور	١٤٩	الخافقين	١٣٣	ويردي	٨٨
باشا	١٣٧	الخاقاني	١٢٩	يوقدر	١٤٩
بلكه	١٤٩	خدا	٩١		

سادسًا: فهرس الأقوام

القوم	رقم الإحالة
التركمان	٨٥

سابعًا: فهرس المصادر والمراجع

- أبو السعود ومنهجه في التفسير: عبد الستار فاضل النعيمي، رسالة ماجستير، بإشراف د. حسيب حسن حسب الله، كلية الشريعة، جامعة بغداد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م .
- أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجًا: عماد أحمد سليمان زبن، رسالة ماجستير، بإشراف: د. ياسين عايش خليل، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م.
- إتحاف الأعزة في تأريخ غزة: الشيخ عثمان مصطفى الطباع الغزي المتوفّى١٣٧٠هـ تحقيق ودراسة: عبداللطيف زكي أبو هاشم، مكتبة اليازجي، غزة، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- الأعلام قاموس التراجم: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت, ط٤, ١٩٧٩م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع : محمد بن علي الشوكاني، المتوفّى ١٢٥٠ هـ مطبعة السعادة، مصر، ط١ .
- تأريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان المتوفّى١٩٩٥م، نقله إلى العربية عمر صابر ومحمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- تأريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر: عبد الله بن عبد القادر العيدروسي، مطبعة بغداد، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م .
- تأصيل ما في الأعلام العربيّة المقدسية من الدّخيل: د.حسين الدراويش، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الثامن عشر، ٢٠١٠م.
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم المرادي المتوفى٧٤٩هـ شرح وتحقيق : عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل: الشيخ محمد الخضري المتوفى١٢٨٧هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٥٩هـ.
- دائرة المعارف: فؤاد أفرام البستاني، طبعة بيروت، ١٩٦٢م .
- ذيل وفيات الأعيان المسمّى درة الحجال في أسماء الرجال: ابن القاضي أحمد المكناسيالمتوفّى ١٠٢٥هـ تحقيق: د.محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٠م.
- رفيق العثماني: أمين خوري، مطبعة الآداب، بيروت، ١٨٩٤م.
- ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا: شهاب الدين الخفاجي، المتوفى ١٠٦٩هـ تحقيق: عبد الفتاح

محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، ط١، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م.

- شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي بجوار الأزهر الشريف سنة ١٣٥١هـ.
- الشقائق النعمانية في أخبار الدولة العثمانية: طاش كبري زادة، طبعة بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م .
- شيخ الإسلام أبو السعود أفندي المتوفى ٩٨٢هـ د. عصام محمد علي عدوان، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الثاني والعشرون، ٢٠١١م.
- العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم: علي بن لالي بالي، ذيل الشقائق النعمانية، لطاش كبري زادة، طبعة بيروت، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .
- عقود الجوهر في تراجم من له خمسون تصنيفًا فمئة فأكثر: جميل بن مصطفى بك العظم المتوفّى١٣٥٢هـ المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.
- غاية الأماني في تفصيل قواعد اللسان العثماني: محمد كامل، دار السعادة، ط١، ١٣١٤هـ.
- قاموس اللغة العثمانية الدَّراري اللامعات في منتخبات اللغات، محمد علي الأنسي.
- القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادى المتوفى٨١٧هـ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر، سيبويه المتوفى١٨٠هـ تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- كشف الظنون: حاجي خليفة، طهران،ط٣، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: نجم الدين الغزي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
- لسان العرب: محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقى المتوفى٧١١هـ دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية: د. محمود عامر، مجلة دراسات تأريخية، العددان ١١٧-١١٨، ٢٠١٢م.
- معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي: محمد أحمد دهمان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٠ هـ /١٩٩٠ م.
- المعجم التركي العربي: إبراهيم الداقوقي وآخرون، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، شركة التايمس للطباعة والنشر، بغداد، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- المعجم الذهبي فارسي- عربي فرهنگ طلائى : د.محمد آلتونجي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢،١٩٨٠م.
- معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي: الدكتور أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- معجم المصطلحات والألقاب التأريخية: مصطفى عبدالكريم الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- المقتضب: محمد بن يزيد، أبو العباس المبرد المتوفى٢٨٥هـ تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.
- هدية العارفين : إسماعيل البغدادي، طبعة استنبول، ١٩٥٥م .
- KEMALPAŞA-OĞLU 'NUN ESERLERI: Nihad Atsiz, Şarkiyat mecmuasi,VI-VII, istanbul,1972.
- آثار ابن كمال باشا: نهاد آدسز، مجلة الشرقيات، العددان:٦-٧، إسطنبول،١٩٧٢م.

القول الباتّ في إيصال الثواب للأموات

أبو إسحق إبراهيم بن حسين بيري زاده الحنفي

(١٠٢٣-١٠٩٩هـ)

القول الباتّ في إيصال الثواب للأموات أبو إسحق إبراهيم بن حسين بيري زاده الحنفي (١٠٢٣-١٠٩٩هـ)

تحقيق ودراسة

الدكتور حمزة عبد الكريم حماد

أستاذ الفقه وأصوله المساعد

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية القانون

جامعة الإمارات العربية المتحدة

المقدمة

ما انفك أهل الفقه على كتابة الفقه ومسائله، وساروا بذلك طرائق عدة؛ منها تخصيص مسألة بعينها بكتاب أو رسالة مستقلة، ومن تلكم المسائل التي أفردت بالبحث مسألة إهداء ثواب الأعمال الصالحة للميت، فقد تناولها غير واحد من القدامى، ومن الرسائل التي تناولت هذه المسألة: رسالة هدية الأحياء للأموات وما يصل إليهم من النفع والثواب على ممر الأوقات، للإمام علي بن أحمد بن يوسف الهكاري المتوفى سنة ٤٨٩هـ ورسالة الكلام على وصول القراءة للميت، للإمام محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد بن سرور المقدسي ت٦٧٦هـ ورسالة نفحات النسمات في وصول إهداء الثواب للأموات، للإمام أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني السروجي ٧١٠هـ ورسالة القول بالإحسان العميم في انتفاع الميت بالقرآن العظيم، للإمام محمد بن علي بن محمد بن عمر القطان العسقلاني ٨١٣هـ[١].

إنّ الرسالة التي نحن بصددها تدور في الفلك ذاته بيد أنها تتمركز في إطار الفقه الحنفي إذ تعرض رؤية فقهية حنفية لهذه المسألة.

ترجمة موجزة للمؤلف

مولده ووفاته:

هو: إبراهيم بن حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد بن بيري الحنفي، ولد في المدينة المنورة في نيف وعشرين وألف، وتوفي يوم الأحد، ١٦، شوال، سنة ١٠٩٩هـ، وصلى عليه عصر يومه بالمسجد الحرام ودفن بالمعلاة بقرب تربة السيدة خديجة رضي الله عنها[٢].

مكانته ومنزلته:

مفتي مكة المكرمة، وأحد أكابر فقهاء الحنفية وعلمائهم المشهورين، ومن تبحّر في العلوم وتحرّى في نقل الأحكام وحرر المسائل، فهو مجدٌّ في الاشتغال بالمطالعة والتحرير وصرف الأوقات في الأشتغال ومعرفة الفرق والجمع بين المسائل مكثر من التصنيف فقد ذكر المحبي في خلاصة الأثر أن له مؤلفات ورسائل كثيرة تنيف على سبعين، وانفرد في الحرمين بعلم الفتوى[٣].

---

(١) طبعت هذه الرسائل في مجموع بعنوان: رسائل في حكم إهداء ثواب قراءة القرآن للأموات، وقد علّق عليها شوكت شحالتوغ، وطبعتها الدار الأثرية في عمان، الأردن، سنة ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: المحبي، خلاصة الأثر، ج١، ص٢٠. البغدادي، هدية العارفين، ج١، ص٣٤، الغازي المكي، إفادة الأنام، ج٢، ص٢٢٥. المعلمي، أعلام المكيين، ج١، ص٢٦، ترجمة رقم: ٣٣، الهيلة، التاريخ والمؤرخون بمكة، ص٣٦٢، ترجمة رقم: ١٣٥. الزركلي، الأعلام، ج١، ص٣٦.

(٣) انظر: المحبي، خلاصة الأثر، ج١، ص١٩-٢٠، العامودي وعلي، المختصر من كتاب نشر النور والزهر، ص٣٩، ترجمة رقم: ٥، الغازي المكي، إفادة الأنام، ج٢، ص٢٢٤، الزركلي، الأعلام، ج١، ص٣٦.

شيوخه[1]:

أخذ عن عمه العلامة محمد بن بيري[2]، وشيخ الإسلام عبد الرحمن المرشدي،[3] وقرأ العربية على علي بن الجمال،[4] وأخذ الحديث عن محمد بن علان[5]، وأجازه كثير من المشايخ.

تلاميذه[6]:

---

(١) انظر: المحبي، خلاصة الأثر، ج١، ص١٩، العامودي وعلي، المختصر من كتاب نشر النور والزهر، ص٣٩، ترجمة رقم: ٥، المعلمي، أعلام المكيين، ج١، ص٢٦، ترجمة رقم: ٣٣، الغازي المكي، إفادة الأنام، ج٢، ص٢٢٤-٢٢٥، الهيلة، التاريخ والمؤرخون بمكة، ص٢٦٢، ترجمة رقم: ١٣٥.

(٢) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن بيري، المكي، الحلواني، الحنفي، الفرضي، من مصنفاته: اليواقيت المفصلات في شرح اللآلي النيرات، توفي سنة ١٠٤٠هـ. انظر ترجمته في: البغدادي، هدية العارفين، ج٢، ص٢٧٦، كحالة، معجم المؤلفين، ج٣، ص٩٨، ترجمة رقم: ١١٩٦٩.

(٣) عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري، الحنفي، المعروف بالمرشدي، أبو الوجاهة، عالم، أديب، مشارك في أنواع من العلوم، مفتي الحرم المكي، ولي ديوان الإنشاء وإمامة المسجد الحرام وخطابته والإفتاء السلطاني سنة١٠٢٠هـ، من مصنفاته: شرح عقود الجمان للسيوطي في المعاني والبيان، والوافي شرح الكافي في العروض والقوافي، وحاشية على تفسير البيضاوي، ومناهل السمر في منازل القمر، وجامع الفتاوى، وتمميم الفائدة بتتميم سورة المائدة، وبراعة الاستهلال وما يتعلق بالشهر والهلال، توفي مقتولاً سنة ١٠٣٧هـ. انظر ترجمته في: البغدادي، هدية العارفين، ج١، ص٥٤٨، كحالة، معجم المؤلفين، ج٢، ص١٠٥-١٠٦، ترجمة رقم: ٦٩٣٧، الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣٢١.

(٤) علي بن أبي بكر بن علي الخزرجي، الأنصاري، المكي، الشافعي، المعروف بابن الجمال المصري، عالم مشارك في أنواع من العلوم، توفي بمكة. من تصانيفه الكثيرة: كافي المحتاج لفرائض المنهاج، والدر النضيد في مآخذ القراءات من القصيد، والتحفة الحجازية في نخبة الأعمال الحسابية، والمواهب السنية في الجبر والمقابلة، وتحفة القرى في فضل القاطنين بأم القرى، توفي سنة ١٠٧٢هـ. انظر ترجمته في: المحبي، خلاصة الأثر، ج٣، ص١٢٨-١٣٠، كحالة، معجم المؤلفين، ج٢، ص٤١١، ترجمة رقم: ٩٢٥٨، البغدادي، هدية العارفين، ج٢، ص٧٥٩-٧٦٠.

(٥) محمد علي بن محمد بن علان بن ابراهيم البكري، الصديقي، العلوي، مفسر، محدث، مشارك في عدة علوم، ولد بمكة، ونشأ وتوفي بها، من مصنفاته: ضياء السبيل إلى معالم التنزيل، ودليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، توفي سنة ١٠٥٧هـ. انظر ترجمته في: المحبي، خلاصة الأثر، ج٤، ص١٨٤ وما بعدها، كحالة، معجم المؤلفين، ج٣، ص٥٤٢، ترجمة رقم: ١٤٩٠٠، الزركلي، الأعلام، ج٦، ص٢٩٣، الهيلة، التاريخ والمؤرخون بمكة، ص٢١٤ وما بعدها، ترجمة رقم: ١١٣.

(٦) انظر: المحبي، خلاصة الأثر، ج١، ص١٩-٢٠، الغازي المكي، إفادة الأنام، ج٢، ص٢٢٤-٢٢٥، المعلمي، أعلام المكيين، ج١، ص٢٦، ترجمة رقم: ٣٣، العامودي وعلي، المختصر من كتاب نشر النور والزهر، ص٤٠، ترجمة رقم: ٥.

أجاز كثيرًا من العلماء منهم: الحسن بن علي العجيمي[1]، وتاج الدين الدهان[2]، وأجاز كثيرًا من الوافدين إلى مكة.

مصنفاته:

زادت مصنفاته عن سبعين مصنفًا؛ منها[3]:

- الإتحاف بالأحاديث الواردة في فضل الطواف.
- إزالة الضنك في المراد من يوم الشك.
- الاستدلال في حكم الاستبدال.
- إظهار الكنز المخفي في عدم ضمان الصيرفي.
- إعلاء الرتب في حكم الإيثار بالقرب.
- إفراغ الجهد في دعوى اليد.
- إنالة الرب في حكم استعمال أواني الفضة والذهب.
- بلوغ الأرب في بيان أرض الحجاز وجزيرة العرب.
- تبليغ الأمل في عدم جواز التقليد بعد العمل.
- دفع الضرر في الترخص بتأخير الصلاة في السفر[4].
- ذخيرة الناظر في تكفير الحج للتبعات والصغائر[5].
- رد القول العنيد في جواز الاقتداء بالمخالف في العيد[6].
- رسالة في الإشارة في التشهد[7].

القول البلّت في إيصال الثواب للأموات أبو إسحق إبراهيم بن حسين بيري زاده الحنفي (١٠٢٣-١٠٩٩هـ)

---

(١) أبو البقاء، حسن بن علي بن يحيى، العجيمي الحنفي المكي، فقيه محدث، مولده بمكة، ووفاته بالطائف، من مصنفاته: خبايا الزوايا، وتاريخ مكة والمدينة وبيت المقدس، وحاشية على الأشباه والنظائر، توفي سنة١١١٣هـ. انظر ترجمته في: البغدادي، هدية العارفين، ج١، ص٢٩٤، الزركلي، الأعلام، ج٢، ص٢٠٥، العامودي وعلي، المختصر من كتاب نشر النور والزهر، ص٣٩، ترجمة رقم: ١٦٧ وما بعدها.

(٢) تاج الدين بن أحمد بن إبراهيم الدهان، الحنفي المكي: أحد الأئمة الأعلام، إمام الفقه في عصره، من مصنفاته رسالة في القنوت في الفجر وغيرها من باقي الأوقات عند حدوث النازلات، ورسالة في الاستخارة. انظر ترجمته في: المختصر من كتاب نشر النور والزهر، ص١٤٧، ترجمة رقم: ١٣٣.

(٣) انظر: المحبي، خلاصة الأثر، ج١، ص٢٠. البغدادي، هدية العارفين، ج١، ص٣٤. الغازي المكي، إفادة الأنام، ج٢، ص٢٢٥، المعلمي، أعلام المكيين، ج١، ص٢٦-٢٧، ترجمة رقم: ٣٣، العامودي وعلي، المختصر من كتاب نشر النور والزهر، ص٣٩، ترجمة رقم: ٥، الزركلي، الأعلام، ج١، ص٣٦.

(٤) تتوفر منه نسخة -ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٥١، ١٠اق ٢٠,٥×١٥سم.

(٥) تتوفر منه نسخة -ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٥١، ١٠اق ٢٠,٥×١٥سم.

(٦) تتوفر منه نسخة -ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٥١، ١٠اق ٢٠,٥×١٥سم.

(٧) تتوفر منه نسخة -ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٥١، ١٠اق ٢٠,٥×١٥سم.

- رسالة في البرء والخلع والتوكيل بذلك[1].
- رسالة في المرأة والطلاق المعلق بصحتها[2].
- رسالة في المسك والزباد.
- رسالة في بيان حكم إسقاط الصلاة عن الميت[3].
- رسالة في بيض الصيد إذا أدخل الحرم.
- رسالة في تطهير السمن المتنجس[4].
- رسالة في جمرة العقبة.
- رسالة في مشروعية العمرة للمكي في أشهر الحج[5].
- رسالة في عدم جواز التلفيق.
- رسالة في معنى العقر الواقع في كلام الأصحاب[6].
- رفع الضلال في بيان حكم التعزير بأخذ المال.
- السؤال والمراد في جواز استعمال المسك والعنبر والزباد.
- السيف المسلول في جواز دفع الزكاة لآل الرسول.
- شرح الموطأ للشيباني.
- شرح تصحيح القدوري لابن قطلوبغا.
- شرح منظومة ابن الشحنة في العقائد
- عمدة ذوي البصائر بحل مهمات الأشياء والنظائر لابن نجيم في الفروع[7].
- فتح القدير شرح المنسك الصغير لرحمة الله السندي[8].
- الفوائد المهمة الفريدة في إيضاح الألفاظ الغريبة.
- القول الأزهر فيما يفتى به بقول الإمام زفر.
- القول التام في عدم انفساخ الدار المستأجرة بالانهدام.
- القول السار في حكم فناء الدار.

---

(١) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٢٠٧٧، ١١ق ٢٠,٣×١٥سم.

(٢) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٢٠٧٧، ١١ق ٢٠,٣×١٥سم.

(٣) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٤٤٧، ٦ق، ٢٣×١٧سم.

(٤) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٤٤٧، ٦ق، ٢٣×١٧سم.

(٥) توجد منه نسخة في مكتبة جامعة أم القرى، ورقم النسخة: ٤٠٣-٣، ١١ق.

(٦) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٢٠٧٧، ١١ق ٢٠,٣×١٥سم.

(٧) توجد منه نسخة في المكتبة الأزهرية ورقمها: [٣٥٣] ٧٥٣٤. انظر: فهرس المكتبة الأزهرية، ج٢، ص٢٠٨.

(٨) توجد منه نسخة في مكتبة جامعة أم القرى، ورقم النسخة: ١٦٢٥-١، ٢٩ق.

- القول الصحيح في حكم الواقع بالطلاق الصريح(١).
- القول الصواب في حكم الباب بمنقول الأصحاب.
- القول الفاصل الماضي في بيان حكم عزل السلطان للقاضي.
- اللمعة في حكم صلاة الأربع بعد الجمعة(٢).
- المهمات الواجبة لجنازة المسلم الحاضرة.(٣).
- النقول المنيفة في حكم شرف ولد الشريفة.
- هداية الغبي في تقييد فسخ إحرام الصبي (٤).
- الواضح من النقول في حكم الفراغ والنزول.
- الوثيق من العروة في بيان أقسام الرشوة.
- رسالة في المفتى به من قول زفر (٥).

- وصف النسخة المعتمدة وعملي في التحقيق:

تقع النسخة التي نعتمدها في ورقتين، ضمن مجموع به ستُ رسائل، وقياس الورقة: ٢٣ × ١٧ سم ورقم المجموع العام ٤٤٤٧، في مكتبة جامعة الملك سعود، وقد حرص الباحث على خدمة النص؛ كي يتمكن القارىء من الاستفادة منه، وقد اتبعت خطوات؛ هي:

- عزو الآيات
- تخرج الأحاديث والآثار، وبيان درجتها صحة وضعفًا من خلال أقوال أهل التخريج.
- ترجمة الأعلام ترجمة مختصرة.
- بيان معاني غريب الكلمات.
- عزو النقولات إلى مصادرها مع المقارنة بين النص الموجود في هذه الرسالة والنص الموجود في الكتاب المحال إليه.
- التنبيه على بعض الهفوات التي وقعت من المؤلف.

وفي الختام، اسأل الله التوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٢٠٧٧، ١١ق ٢٠,٣×١٥سم.

(٢) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٤٤٧، ٦ق، ٢٣×١٧سم.

(٣) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٥١، ١٠ق ٢٠,٥×١٥سم.

(٤) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٥١، ١٠ق ٢٠,٥×١٥سم، وتوجد نسخة أخرى في مكتبة جامعة أم القرى، ورقم النسخة: ١٦٢٥-٤، ٣ق.

(٥) تتوفر منه نسخة –ضمن مجموع- في مكتبة جامعة الملك سعود، الرقم العام: ٤٤٤٧، ٦ق، ٢٣×١٧سم.

الصفحة الأولى من المخطوط



الصفحة الثانية والأخيرة من المخطوط



المخطوط

القول البات في إيصال الثواب للأموات

جمع شيخنا العلاّمة أبو إسحق إبراهيم بن حسين بيري زاده الحنفي

رحمه الله تعالى

القول البات في إيصال الثواب للأموات أبو إسحق إبراهيم بن حسين بيري زاده الحنفي (١٠٢٣-١٠٩٩هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد،

فهذه رسالة لطيفة مشتملة على ما حرره علماؤنا رحمهم الله تعالى ممن أراد من العقلاء أن يجعل ثواب عمله لغيره.

قال في الهداية[١] من باب الحج عن الغير. أصل الباب أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صومًا أو صدقة أو غيرها عند أهل السنة لتضحية النبي صلى الله عليه وسلم إحدى الشاتين عن أمته.[٢] انتهى

وزاد العلاّمة الطرابلسي[٣]: خلافًا للمعتزلة، قال بعض الشرّاح ليس المراد بالخلاف بيننا وبينهم في أنّ له ذلك أو ليس له كما هو ظاهر، بل في أنه ينجعل بالجعل أولاً ويلغو [٤] [٥].

---

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي، لأبي الحسن، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، المتوفى سنة ٥٩٣هـ.

(٢) نص الهداية: "باب الْحَجِّ عَنْ الْغَيْرِ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ أَنْ يَجْعَلَ ثَوَابَ عَمَلِهِ لِغَيْرِهِ صَلَاةً أَوْ صَوْمًا أَوْ صَدَقَةً أَوْ غَيْرَهَا عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ ، لِمَا رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنَّهُ ضَحَّى بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَحَدُهُمَا عَنْ نَفْسِهِ وَالْآخَرَ عَنْ أُمَّتِهِ مِمَّنْ أَقَرَّ بِوَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَشَهِدَ لَهُ بِالْبَلَاغِ جَعَلَ تَضْحِيَةَ إحْدَى الشَّاتَيْنِ لِأُمَّتِهِ. انظر: المرغيناني، الهداية، ج٣، ص١٣١

(٣) علاء الدين، أبو الحسن، علي بن خليل الطرابلسي، من فقهاء الحنفية، كان قاضيًا بالقدس، ومن مؤلفاته: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، توفي سنة ٨٤٤هـ، ١٤٤٠م. انظر ترجمته في: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص١٧٤٥. الزركلي، الأعلام، ج٤، ص٢٨٦.

(٤) قَوْلُهُ أَنْ يَجْعَلَ ثَوَابَ عَمَلِهِ لِغَيْرِهِ صَلَاةً أَوْ صَوْمًا عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) لَا يُرَادُ بِهِ أَنَّ الْخِلَافَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي أَنَّ لَهُ ذَلِكَ أَوْ لَيْسَ لَهُ كَمَا هُوَ ظَاهِرُهُ ، بَلْ فِي أَنَّهُ يَنْجَعِلُ بِالْجَعْلِ أَوْلَا بَلْ يَلْغُو جَعْلُهُ." ابن الهمام الحنفي، شرح فتح القدير، ج٣، ص١٣١.

(٥) في النسخة المطبوعة من فتح القدير: "بَلْ يَلْغُو جَعْلُهُ". ابن الهمام الحنفي، شرح فتح القدير، ج٣، ص١٣١.

وقال العلّامة القونوي[1] في شرح عقيدة الإمام الطحاوي:[2] [3] وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم منفعة للأموات لورود الآثار المعروفة بذلك؛ منها ما ذكر في الصحاح رجلاً[4] قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن أمي افتلتت نفسها-أيّ ماتت فجأة، وأصلها افتلتها الله نفسها؛ أيّ استلبه- وأظنها

(١) جمال الدين، أبو الثناء، محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الدمشقي قاضي القضاة بها، عرف بابن السراج، من فقهاء الحنفية، مصنفاته: المنهي في شرح المغني في أصول الفقه، والزبدة شرح العمدة، ومشرق الانوار في مشكل الآثار، والغنية في الفتاوى، وخلاصة النهاية في فوائد الهداية، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر ترجمته في: ابن أبي الوفاء القرشي، الجواهر المضية، ج٣، ص٤٣٥-٤٣٦، ترجمة رقم: ١٦١٤. البغدادي، هدية العارفين، ج٢، ص٤٠٩. الزركلي، الأعلام، ج٧، ص١٦٢.

(٢) العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، المتوفى سنة ٣٢١هـ.

(٣) شرح القونوي للعقيدة الطحاوية هو: القلائد في شرح العقائد، ولم يقف الباحث على نسخة مطبوعة منها، بيد أن تم تحقيقها من قبل الباحثة إنتسام ابراهيم بيضون، وذلك من خلال أطروحتها لنيل درجة الدكتوراه، كلية الشريعة، جامعة بيروت الإسلامية، سنة ٢٠١١م.

(٤) هو الصحابي سعد بن عبادة، وأمه الصحابية عمرة. انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ص١٦٨، ص٨٥٨. العيني، عمدة القاري، ج٨، ص٣١٩.

** سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي الأنصاري، سيد الخزرج، أبو ثابت، ويقال: أبو قيس المدني،شهد العقبة وكان أحد النقباء، واختلف في شهوده بدرًا، وكان سعد في الجاهلية يكتب بالعربية ويحسن العوم والرمي، لذا سُمي الكامل، توفي بحوران من أرض الشام سنة ١٥ وقيل سنة ١٤ وقيل سنة ١١هـ. انظر ترجمته في: ابن عبد البر، الاستيعاب، ص٢٨٠ وما بعدها، ترجمة رقم: ٨٩٦. ابن الأثير، أسد الغابة، ج٢، ص٤٤١ وما بعدها، ترجمة رقم: ٢٠١٢. المزي، تهذيب الكمال، ج١٠، ص٢٧٧ وما بعدها، ترجمة رقم: ٢٢١٤-٤. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج٤، ص٢٧٤ وما بعدها، ترجمة رقم: ٣١٨٧.

** عمرة بنت مسعود بن قيس بن النجار، ويقال: عمرة بنت سعيد، أم سعد بن عبادة وكانت من المبايعات، توفيت بالمدينة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم غائب في غزوة دومة الجندل ومعه ابنها سعد بن عبادة، وكان ذلك في شهر ربيع الأول سنة خمس من الهجرة، فلما قدم رسول الله عليه الصلاة والسلام المدينة أتى قبرها فصلى عليها. انظر ترجمتها في: ابن عبد البر، الاستيعاب، ص٩٢١، ترجمة رقم: ٣٣٩٣. ابن الأثير، أسد الغابة، ج٧، ص٢٠٠، ترجمة رقم: ٧١٣٤. المزي، تهذيب الكمال، ج١٠، ص٢٧٨، ٢٧٩. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج١٤، ص٥٤، ترجمة رقم: ١١٦٤٤.

لو تكلمت تصدّقت، فهل لها أجر إن تصدقت عنها؟ قال: نعم"[1]، والأصل في ذلك أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة أو صومًا أو صدقة أو غيرها عند أهل السنة، والشافعي رحمه الله يُجّوز هذا في الصدقة والعبادة المالية، وجوّزه في الحج، وإذا قرأ على القبر فللميت أجر المستمع، ومنع وصول القرآن إلى الموتى وثواب الصلاة والصوم وجميع الطاعات والعبادات غير المالية، وعند أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى يجوّز ذلك كله ويصل ثوابه إلى الميت، ومنع بعضهم من ذلك متمسكًا بقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [2]، وبقوله عليه السلام: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله..."

---

(١) روي البخاري –واللفظ له- ومسلم، بلفظ: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا وَأَظُنُّهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ، فَهَلْ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا؟ قَالَ: "نَعَمْ" انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الجنائز، باب: موت الفجأة البغتة، ج٢، ص١٠٢، حديث رقم: ١٣٨٨. مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الزكاة، باب: وصول ثواب الصدقة عن الميت إليه، ص٣٨٨، حديث رقم: ٥١-(١٠٠٤)

الصواب "افتلتت بالفاء" وهذا هو المشهور عند أهل الحديث وغيرهم، ورواه بن قتيبة اقتلتت نفسها بالقاف، وقوله: "إن أمّي افْتُلِتَتْ نَفْسُها"؛ أيْ ماتت فَجأة فلم تمرض فتوصي، وأُخِذَت نفْسُها فَلْتَة. يقال: افْتَلَتَه إذا اسْتَلَبه. وافْتُلِتَ فُلان بكذا إذا فُوجِئ به قبل أن يَسْتَعِدّ له. ويُرْوَى بنصْب النفْس ورَفْعها فمعنى النَّصْب افْتَلَتَها اللَّهُ نفْسَها متعديًا إلى مفعولين كقولك: اخْتَلَسَه الشيء واسْتَلَبه إيّاه ثم بُنِي الفِعْل لما لم يُسمّ فاعله فتحَول المفعول الأوّل مُضْمَرًا وبَقِيَ الثاني منصوبًا وتكون التاء الأخيرة ضمير الأم؛ أي افْتُلِتَتْ هي نفْسَها. وأما الرَّفْع فيكون مُتَعدِّيًا إلى مفعول واحد أقامه مُقام الفاعل وتكون التاء للنفْس: أي أُخِذَت نَفْسُها فَلْتَة. و(فلت) الفاء واللام والتاء كلمةٌ صحيحة تدلُّ على تخلُّصٍ في سرعة. يقال: أفْلَتَ يُفْلِتُ. وكان ذلك الأمر فَلْتَةً، إذا لم يَكُنْ عن تدبُّر ولا رأيٍ ولا تردُّد، والفَلْتَة الأمر يقع من غير إحكام وافْتُلِتَ الإنسان، إذا ماتَ فجأة. انظر: النووي، المنهاج، ص٦٤٠. القرطبي، المفهم، ج٣، ص٤٩. العيني، عمدة القاري، ج٨، ص٢١٩. ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج٣، ص٣٧٨. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ص٨٥٨. ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب والأثر، ص٧١٥، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص٤٤٨، مادة: فلت. ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٦٥-٦٦، مادة: فلت.

(٢) سورة النجم: ٣٩.

الحديث [1] [2].

قلنا: الآية حجة لنا لا علينا؛ لأن الذي أهدى ثواب عمله لغيره سعى في إيصال الثواب إلى ذلك المعني، فيكون له ما سعى بهذه الآية، ولا يكون له ما سعى إلا بوصول الثواب إليه، فكانت الآية حجة لنا لا علينا، وأما الحديث فيدل على انقطاع عمله، ونحن نقول به، وإنما الكلام في وصول ثواب عمل غيره إليه، والموصل للثواب إلى الميت هو الحق سبحانه؛ لأن الميت لا يسمع بنفسه والقرب والبعد سواء في قدرة الحق تعالى انتهى.

وفي شرح الجواهر للعلّامة الورتني[3]: نفع الدعوات وسائر القربات للأموات ثابت بالحديث بطريق الآحاد، لكن لو جمعت آحادها لبلغت حد الشهور، بل حد التواتر، وإلى هذا أشار بقوله بالحديث الظاهر، ثم قال: وروى أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن التصدق عن الموتى، والحج

---

(1) رواه الإمام مسلم والترمذي بلفظ "إذا مات الإنسان"، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ". لكن ابن أبي الدنيا رواها بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله قال: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". انظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الوصية، باب: ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ج3، ص1255، حديث رقم: 14-(1631). الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الأحكام، باب: في الوقف، ج3، ص53، حديث رقم: 1376. ابن أبي الدنيا، العيال، ج2، ص612، حديث رقم: 430.

(2) يمكن تقسيم هذه المسألة على صورتين: الصورة الأولى: الإنابة عن شخص آخر في أداء الصلاة والصيام؛ فنص ابن عبد البر المالكي على قيام: "إِجْمَاعٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ لَا يُصَلِّي أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ فَرْضًا عَلَيْهِ مِنَ الصَّلَاةِ وَلَا سنة ولا تطوعًا لا عَنْ حَيٍّ وَلَا عَنْ مَيِّتٍ وَكَذَلِكَ الصِّيَامُ عَنِ الْحَيِّ لَا يُجْزِئُ صَوْمُ أَحَدٍ فِي حَيَاتِهِ عَنْ أَحَدٍ وَهَذَا كُلُّهُ إِجْمَاعٌ لَا خِلَافَ فِيهِ".

الصورة الثانية: إهداء ثواب صلاة صلّاها أو صيام صامه لغيره، فهذا الصورة وقع فيها الخلاف؛ فالأعمال الصالحة من حيث وصول ثوابها للأموات تقسم على ثلاثة أقسام: قسم لا يصل مطلقًا كالإيمان، وقسم يصل الثواب إلى الميت إجماعًا كالصدقة، قسم اختلف فيه العلماء كالصلاة والصيام.

قال ابن عابدين: "صَرَّحَ عُلَمَاؤُنَا فِي بَابِ الْحَجِّ عَنْ الْغَيْرِ بِأَنَّ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَجْعَلَ ثَوَابَ عَمَلِهِ لِغَيْرِهِ صَلَاةً أَوْ صَوْمًا أَوْ صَدَقَةً أَوْ غَيْرَهَا كَذَا فِي الْهِدَايَةِ، بَلْ فِي زَكَاةِ التَّتَارْخَانِيَّةِ عَنْ الْمُحِيطِ: الْأَفْضَلُ لِمَنْ يَتَصَدَّقُ نَفْلًا أَنْ يَنْوِيَ لِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ لِأَنَّهَا تَصِلُ إلَيْهِمْ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِ شَيْءٌ اهـ هُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، لَكِنْ اسْتَثْنَى مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةَ الْمَحْضَةَ كَالصَّلَاةِ وَالتِّلَاوَةِ فَلَا يَصِلُ ثَوَابُهَا إلَى الْمَيِّتِ عِنْدَهُمَا، بِخِلَافِ غَيْرِهَا كَالصَّدَقَةِ وَالْحَجِّ..أَقُولُ: مَا مَرَّ عَنْ الشَّافِعِيِّ هُوَ الْمَشْهُورُ عَنْهُ. وَالَّذِي حَرَّرَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ مِنْ الشَّافِعِيَّةِ وُصُولُ الْقِرَاءَةِ لِلْمَيِّتِ إذَا كَانَتْ بِحَضْرَتِهِ أَوْ دَعَا لَهُ عَقِبَهَا وَلَوْ غَائِبًا لِأَنَّ مَحَلَّ الْقِرَاءَةِ تَنَزُّلُ الرَّحْمَةِ وَالْبَرَكَةِ، وَالدُّعَاءُ عَقِبَهَا أَرْجَى لِلْقَبُولِ، وَمُقْتَضَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ انْتِفَاعُ الْمَيِّتِ بِالْقِرَاءَةِ لَا حُصُولُ ثَوَابِهَا لَهُ، وَلِهَذَا اخْتَارُوا فِي الدُّعَاءِ: اللَّهُمَّ أَوْصِلْ مِثْلَ ثَوَابِ مَا قَرَأْته إلَى فُلَانٍ، وَأَمَّا عِنْدَنَا فَالْوَاصِلُ إلَيْهِ نَفْسُ الثَّوَابِ".

انظر المسألة تفصيلاً في: ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص62. ابن عبد البر، الاستذكار، ج3، ص340. ابن عابدين، رد المحتار، ج2، ص243. (الفتوى الصادرة عن الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، بعنوان حكم الصلاة عن الغير، رقمها: 3968، بتاريخ: 2009/3/3م، منشورة في موقع:

http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=3968)

(3) الجواهر المنظومة لـ: حامد بن أيوب حميد الدين الورنتي، لم أقف على نسخة مطبوعة منها، وتوجد منها نسخة مخطوطة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، ورقمها: 116878. انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص619. البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص261.

عنهم، والدعاء لهم، هل يصل ذلك إليهم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: نعم إنه ليصل إليهم ويفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدي إليه [١]، وروي عنه عليه السلام أنه ضحّى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته؛ بمعنى أنه جعل ثوابه لأمّته، وهذا الحديث متفق عليه [٢]، وهو تعليم منه أنّ الإنسان ينفعه عمل غيره، والاقتداء به عليه السلام هو الاستمساك بالعروة الوثقى، وروى علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من مر على المقابر وقرأ قل هو الله أحد، وأهدى أجرها للأموات أعطي من الأجر بعدد الأموات،" رواه الدارقطني[٣]، وعنه عليه الصلاة والسلام: "من دخل المقابر وقرأ سورة يس خفف الله عنه يومئذ، وكان له بعدد من بها حسنات"[٤]، وعنه عليه السلام "اقرأوا على موتاكم سورة يس،" رواه أبو داود [٥]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "يموت الرجل ويدعو له ولده فيرفع الله درجته، فيقول: ما هذا؟ فيقول الله

---

(١) وقفت على هذا الحديث في شرح العيني على البخاري، ونسبه إلى ابن ماكولا، ووقفت عليه في الإكمال لابن ماكولا في ترجمة إبراهيم بن حبان بن النجار، وهذا الراوي، قد حكم عليه غير واحد من علماء الجرح والتعديل بالضعف، فقد قال عنه ابن عدي: ضعيف جدًا حدث بالبواطيل، وقال العقيلي: يحدث عن الثقات بالبواطيل، انظر: العيني، عمدة القاري، ج٨، ص٢٢٢. ابن ماكولا، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف، ج٢، ص٣١٣-٣١٤. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج١، ص٢٤٨، ترجمة رقم: ٧٠.

(٢) كون الحديث متفق عليه؛ ففيه نظر، فالشق الأول من الحديث بأن النبي صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين، هذا الجزء متفق عليه، أما كون الأول عنه عليه الصلاة والسلام والثاني عن أمته، فهذه الرواية انفرد بها مسلم. والحديث كما يرويه البخاري: حَدَّثَنَا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ". أما مسلم فيروي عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِكَبْشٍ أَقْرَنَ يَطَأُ فِي سَوَادٍ، وَيَبْرُكُ فِي سَوَادٍ، وَيَنْظُرُ فِي سَوَادٍ، فَأُتِيَ بِهِ لِيُضَحِّيَ بِهِ، فَقَالَ لَهَا: "يَا عَائِشَةُ، هَلُمِّي الْمُدْيَةَ"، ثُمَّ قَالَ: "اشْحَذِيهَا بِحَجَرٍ"، فَفَعَلَتْ: ثُمَّ أَخَذَهَا، وَأَخَذَ الْكَبْشَ فَأَضْجَعَهُ، ثُمَّ ذَبَحَهُ، ثُمَّ قَالَ: "بِاسْمِ اللهِ، اللهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ، وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَمِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ ضَحَّى بِهِ". انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الأضاحي، باب: في أضحية النبي صلى الله عليه وسلم بكبشين أقرنين، حديث رقم: ٥٥٥٣، ج٧، ص١٠٠. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب: استحباب الأضحية، وذبحها بلا توكيل، والتسمية والتكبير، حديث رقم: ١٩-(١٩٦٧)، ج٣، ص١٥٥٧.

(٣) لم يقف الباحث على رواية الدارقطني للحديث، إنما جُل من روى الحديث ينسبه للرافعي، ورواه كذلك الخلال، وقد أخرجه العجلوني في كشف الخفاء، وحكم عليه الشيخ الألباني بالوضع. انظر: الرافعي، التدوين في أخبار قزوين، ج٢، ص٢٩٧. الخلال، فضائل سورة الإخلاص، حديث رقم: ٥٤، ص١٠١. العجلوني، كشف الخفاء، حديث رقم: ٢٦٣٠، ج٢، ص٣٣٩. الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج٣، ص٤٥٢، رقم: ١٢٩٠.

(٤) رواه الثعلبي بسنده عن أنس بن مالك، وحكم عليه الشيخ الألباني بالوضع. انظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج٨، ص١١٩. الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، حديث رقم: ١٢٦٤، ج٣، ص٣٩٧.

(٥) رواه أبو داود، وحكم عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط-محقق السنن- بأن إسناده ضعيف، وحكم عليه الشيخ الألباني بالضعف. انظر: أبو داود، سنن أبي داود، كتا الجنائز، باب: القراءة عند الميت، حديث رقم: ٣١٢١، ج٥، ص٣. الألباني، إرواء الغليل، حديث رقم: ٦٨٨، ج٣، ص١٥٠.

سبحانه وتعالى: استغفار ولدك"[1]، إلى غير ذلك من الأحاديث؛ فهي حجة على كون الدعوات والقراءة والصلاة والصدقات عن الميت نافعة، وينال بها الثواب كأنه عمل بنفسه انتهى.

وفي المقدمة[2] للعلّامة ابن الشحنة[3]: ونصحح وصول ثواب الطاعات إلى الأموات ولا خلاف في الدعاء وآكد الصدقة ونور القراءة، انتهى. وفي الفتاوى الولوالجية[4]: رجل تصدق عن الميت له يصل الثواب إلى الميت [5]، انتهى.

والله تعالى أعلم وأعز وأحكم

تمت

المصادر والمراجع

- أحمد، أبو عبد الله، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.
- ابن الأثير الجزري، أبو الحسن، علي بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- ابن الأثير الجزري، أبو السعادات، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، أشرف عليه: علي الحلبي، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة،

---

(١) رواه ابن ماجة بلفظ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الرَّجُلَ لَتُرْفَعُ دَرَجَتُهُ فِي الْجَنَّةِ فَيَقُولُ أَنَّى هَذَا فَيُقَالُ بِاسْتِغْفَارِ وَلَدِكَ لَكَ"، وحكم عليه الشيخ الألباني بأن إسناده حسن. انظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب: الأدب، باب: بر الوالدين، ص٣٩٢، حديث رقم: ٣٦٦٠. الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٤، ص١٢٩، حديث رقم: ١٥٩٨.

(٢) مقدمة نهاية النهاية في شرح الهداية، وما زال الكتاب مخطوطًا، وتتوفر منه نسخة في معهد المخطوطات العربية، ورقمها: ٤١٥٢٦.

(٣) محب الدين، أبو الوليد محمد بن محمد ابن الشحنة الحلبي: فقيه حنفي، له اشتغال بالأدب والتاريخ، من علماء حلب. ولي قضاءها مرات، واستقضي بدمشق والقاهرة، ومن مؤلفاته: روض المناظر، في علم الأوائل والأواخر اختصر به تاريخ أبي الفداء، توفي سنة ٧٤٩هـ-١٤١٢م. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، ج٧، ص٥١.

(٤) الفتاوى الولوالجية لابي الفتح ظهير الدين عبد الرشيد بن ابي حنيفة بن عبد الرزاق الولواجي، المتوفى سنة ٥٤٠هـ ١١٤٥م.

(٥) الولوالجي، الفتاوى الولوالجية، ج٣، ص١٣٢.

ط٢، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد الناصر، ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، استانبول: وكالة المعارف الجليلة، ١٩٥١م.
- ابن بطال، أبو الحسين، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، ضبطه: ياسر إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد.
- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.
- الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق: د. بشار معروف، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م.
- الثعلبي، أبو إسحاق، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، استانبول: وكالة المعارف الجليلة، ١٩٥١م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: د. عبد الله التركي، القاهرة:، ط١، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط١، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.
- الخلال، أبو محمد، الحسن بن محمد، من فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها، تحقيق: محمد طرهوني، ط١، القاهرة: مكتبة لينة، ١٤١٢هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر، عبد الله بن محمد، العيال، تحقيق: د. نجم خلف، ط١، الدمام: دار ابن القيم، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
- الرافعي القزويني، أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار قزوين، تحقيق: عزيز الله العطاردي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.

- ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس، تحقيق: مصطفى حجازي، الكويت: وزارة الإعلام، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم، ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
- الزمخشري، جار الله، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: محمد إبراهيم وعلي البجاوي، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
- ابن سلّام الهروي، أبو عبيد، القاسم، غريب الحديث، تحقيق: د. حسين شرف، ط١، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- العامودي وعلي، محمد وأحمد، المختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل أهل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر، تأليف: الشيخ عبد الله مرداد أبو الخير، ط٢، جدة: عالم المعرفة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
- ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم عطا، وعلي معوض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.
- ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، صحّحه: عادل مرشد، ط١، عمان: دار الأعلام، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- العجلوني، أبو الفداء، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.
- العيني، أبو محمد، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- الغازي المكي الحنفي، عبد الله بن محمد، إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام، تحقيق: أ.د. عبد الملك بن دهيش، ط١، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.
- ابن فارس، أبو الحسين، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.
- ابن ماجة، أبو عبد الله، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، اعتنى به: فريق بيت الأفكار الدولية، ط١، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
- ابن ماكولا، أبو نصر، علي بن هبة الله، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في

الأسماء والكنى والأنساب، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ ١٩٩٠م.

- المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، القاهرة: المطبعة الوهبية، ١٢٨٤هـ.
- المرغيناني، برهان الدين، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، علّق عليه: الشيخ عبد الرزاق المهدي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م. (مطبوع مع فتح القدير)
- المزي، أبو الحجاج، يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار معروف، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.
- مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- المعلمي، عبد الله بن عبد الرحمن، أعلام المكيين-من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري، ط١، مكة المكرمة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.
- ابن منظور الإفريقي، أبو الفضل، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- النووي، أبو زكريا، يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط١، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد، ت. ٨٦١هـ شرح فتح القدير، علّق عليه: الشيخ عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ
- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، علّق عليه: الشيخ عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ
- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، علّق عليه: الشيخ عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ
- دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، فتوى بعنوان حكم الصلاة عن الغير، رقمها: ٣٩٦٨، بتاريخ: ٢٠٠٩/٣/٣م، منشورة في موقع:

http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=3968

- الهيلة، محمد الحبيب، التاريخ والمؤرخون بمكة من القرن الثالث الهجري إلى القرن الثالث عشر، ط١، مكة المكرمة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٤م.
- ابن أبي الوفاء القرشي، محيي الدين، عبد القادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، ط٢، الجيزة: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.
- الولوالجي، أبو الفتح، ظهير الدين عبد الرشيد، الفتاوى الولوالجية، تحقيق: مقداد فريوي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ.